

المُعْقُول اللَّامُعْقُول

في تراثنا الفكري

الدكتور زكي نجيب محمود

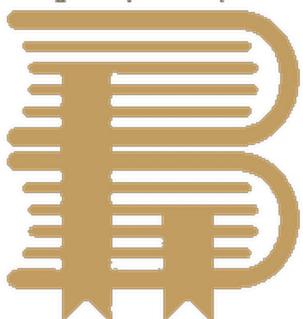
دار الشروق

الدكتور زكي نجيب محمود

المجموع اللامعقول

في تراثنا الفكري

شبكة كتب الشيعة



دار الشروق

للهِ فداءٌ
لِي زوجَتِي ...

مِقْدَمَة

كنت في كتابي « تجديد الفكر العربي » قد طرحت هذا السؤال : كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم . بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذي نحياه : شريطة ألا يأنى هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاوراً بين متنافرين ، بل يأنى تضافراً تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر تنسج اللحمة والسدى ؟ ثم حاولت أن أقدم عن هذا السؤال جواباً ، إلّا يكن هو الجواب القاطع ، فلا أقل من أن يكون جواباً محتمل الصواب . لعله يشير الفكر عند آخرين : فيصححونه ويكلونه ؛ وكان جوابي عندئذ هو أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجربتها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث . وذلك لأنه يبعد جداً - لتطاول الزمن بيننا وبينهم - أن تكون مشكلات حياتنا اليوم هي نفسها مشكلاتهم ؛ وإذا لم يعد يجدي أن أحصر بحثي في مشكلاتهم التي طويت موضوعاتها طأ ، ولكن الذي قد يعود علينا بالتفع العظيم ، من حيث الحفاظ على كيانٍ لنا عربيٍّ الخصائص ، هو أن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا . أو قل بعبارة أخرى ، أن نحكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا هم إليها .

ولقد زعمت في محاولي تلك ، أن النظرة العقلية برغم اختلاطها بكثير جداً من عناصر اللاعقل ، كان لها شيء من الظهور عند آبائنا من العرب الأقدمين ؛ بمعنى أنهم كلما صادفthem مشكلة جماعية التمسوا لحلها طريقة المنطق العقلي في الوصول إلى النتائج ؛ وكادت التزعة اللاعقلية العاطفية عندهم أن تقتصر على الحياة الخاصة للأفراد ؛ فلقد كانت لهم في طرائق العيش الاجتماعي « حكمة » - والحكمة إنما هي نظرة عقلية مكثفة - وما زلنا إلى يومنا هذا نرتد إلى حكمتهم هذه ، فترد على ألسنتنا - من محفوظنا - روايئ ما قالوه في ذلك شرعاً أو ثرأ ، وكانتا كلما نطقتنا برائعة من تلك الروائع قد أسرجنا مصباحاً يناسب الموقف المعتم الذي أحاط بنا قهقحته في مواجهته إلى طريق ؛ نعم قد كان لهم إلى جانب نظراتهم المعقولة العاقلة سطحات للوجودان ، لكن جانباً من هذين لا يبني جانباً .

وقد أردت بهذا الكتاب الذي بين يديك أن أقف مع الأسلاف - في نظراتهم العقلية وفي شطحاتهم اللاعقلية كلّيّهما - فأقف معهم عند لقطات أقطها من حياتهم الثقافية ؛ لأرى : من أي نوع كانت مشكلاتهم الفكرية ، وكيف التمسوا لها الحلول ؛ لكنني إذ فعلت ذلك ، لم أحاول أن أعاصرهم وأنقص أرواحهم لأرى بعيونهم وأحس بقلوبهم ؛ بل آثرت لنفسي أن أحافظ بعصرى وثقافي ، ثم استمع إليهم كأنني الزائر جلس صامتاً لينصت إلى ما يدور حوله من نقاش ، ثم يدلي فيه بعد ذلك - لنفسه ولعاصريه - برأي يقبل به هذا ويرفض ذاك .

قسمت الكتاب قسمين : جعلت أحدهما لرحلتي على طريق العقل عندهم ؛ وجعلت الآخر بعض ما رأيته عندهم مجانياً للعقل لأنذاً بما ظنوه أعلى منه ؛ وتعتمدت أن يحيي القسم الأول أكبر القسمين ، لتكون

يقللت من نظره أهم المعالم لأنه غريب لا يعرف بادئ ذي بدء أين تكون المعالم البارزة ، إلا إذا اهتدى بدليل من أبناء البلد ؛ ولكنني أيضاً مثل السائح الغريب - قد تقع عيني على شيء لا تراه أعين أبناء البلد لأنه مألف لهم حتى لم يعودوا قادرين على رؤيته صحيحة ؛ ومن هنا كانت لا أستبعد وفوعي في أخطاء بعثتين : بمعنى إهمال ما لم يكن يجوز إهماله من معالم الطريق ، وبمعنى وقوف النظر أحياناً عند ما لا يستحق الوقوف عنده بالنظر ؛ وواضح أنه لو أراد مسافر آخر أن يستبدل لرؤيته منظاراً بمنظر لرأى رؤية أخرى ، وانتهى إلى أحكام أخرى غير التي رأيت وإليها انتهيت. وإنني إذا رجوت لهذا الكتاب رجاء ، فذلك أن يجيء خيره أكثر من شره ، وصوابه أكبر من خطئه .

زكي نجيب محمود

القِسْمُ الْأَوَّلُ

طَرِيقُ الْعَقْل

الفصل الأول

خطة السير

— ١ —

كانت عادني كلما هبطتُ مدينة من سفر - فَصَرْ مقامي بين ربوعها أو طال - أن أبدأ بالنظر إلى خريطتها ، لأنّم أرجاءها أقساماً تتناسب في سعتها مع طول المدة التي أنوي إقامتها ، فكلما قصرت مدة الإقامة ازدادت تلك الأقسام اتساعاً ، وكلما طالت المدة ضاقت الأقسام ، ثم أخصض لكل قسم نصيّه من الزمن ، لأجول مارأ على تفصيلات أجزاءه سائراً على القدمين ، لا استعين بقطار أو سيارة إلا إذا هدّي التعب هذا ينتهي معه أن أواصل السير ؟ ذلك لأنّي أؤمن بأن الرؤية الثانية الفاحصة التي ترسخ في الذاكرة وتندوم ، هي تلك التي تجيء من سائرٍ على قدميه ، يمهل الخطى حيناً ، ويقف عن السير حيناً ، كلما احتجت منه الأشياء إلى إمهال أو وقوف ؛ وبغير هذا النظر إلى خريطة المكان ، لأنّصور به أين شرقه من غربه وأين شماله من جنوبه ، تمزق الصورة عندي وتتبخر تفصيلاتها ، حتى أخرج من زيارتي وكأنني لم أحصل شيئاً ، مهما كثرت عندي أجزاء ما رأيت وما سمعت ، فكأنما أمسكت بكتاب ومزقت أوراقه قصاصات قصاصات ، تجتمعها أمامك في كومة لا ينساق فيها سطر وراء سطر ، ثم

قلت لنفسك : ذلك هو الكتاب لم ينقص حرفًا ؛ لكنه في الحقيقة قد نقص كل شيء حين زالت عنه الوحدة التي تجمع أجزاءه في كيان .

النظرة إلى خريطة البلد الذي أقيم فيه ، هي العمود الفقري الذي يقيمه في خبرني كائناً متصل الأجزاء ؛ وهكذا الأمر بالنسبة إلى علم أحصائه ؛ فهما امتلاكاً وفاصي من حقائق مفككة الأوصال عن رجال أو عصور أو مذاهب ، فأنما المقلس من العلم المقيد ما لم أجد لنفسي الإطار الذي يجمع الأشتات في كيان واحد ، أعرف فيه أين يقع الرأس وأين يكون الذنب ؛ وإباني لأغلو مع نفسي في مطلب التوحيد هذا ، حتى لا أحاول في كثير من الأحيان إلا أكتفي بمجرد مبدأ نظري أجعله قطباً للرحي ، بل أتعجب لنفسي صورة مجسدة أخلفها لنفسي خلقاً ، فتعيني على ترتيب الأجزاء وتنظيمها في نسق موحد

- ٢ -

فلما همت بالقراءة لهذا الكتاب ، طالبت نفسي أولاً بخطة للسير ، فالتراث العربي أوسع من المحيط ، ولم يكتب لي الله في أعوامي الماضية أن أعبَّ منه إلا قطرات لا تملأ القدح ، فكيف بي وأنا الغريب - أو شبه الغريب - في هذه الدنيا المدوية بمكونها الضخم ، وقد همت بالسير في أحناها وثناها ؟ إبني أريد أن أبحث في هذه الدنيا الفكرية الفسيحة الأرجاء ، عن طريق واحد دون سائر ما فيها من طرق ومقاصز ، وهو طريق « العقل » كيف سار وأين ؟ فهل أستطيع الخطو بقدم واحدة إذا لم يكن أمامي خط واضح أسير على هداه ؟

وطريق العقل في ثقافة عريضة طويلة كالثقافة العربية ، لا يكون قائماً وحده ، بحيث لا يجد السائر طريقاً سواه ، بل لا بد أن يخالطه كل ما يخالط الطبيعة البشرية من جوانب أخرى غير جانب العقل ؛ فالإنسان - فرداً كان أو مجتمعاً - لا يتحرك في حياته مهتمياً ببوصلة واحدة ، ذات

مؤشر واحد ، يشير دائمًا إلى هدف واحد ؛ بل إن طبيعته للنطوي على منازع متعارضة أحياناً أشد التعارض ، فقد يحدد له « العقل » هدفاً بعينه ويرسم أمامه الطريق المؤدية إلى ذلك المهدى ، ثم تجذبه « العاطفة » نحو هدف آخر وطريق آخر ؛ فلو وصفنا إنساناً فرداً ، أو مجتمعاً من الناس ، أو عصراً من العصور ، بصفة « العقلانية » فإنما تفعل ذلك على سبيل التغليب والترجيع ، لا على سبيل الحصر والقطع والتحديد .

وإذا أردنا شيئاً من التوضيح الذي يفرق لنا بين وقفة « عقلية » وأخرى « عاطفية » ، فحسبنا - فيما أظن - أن نرتكز على العلامة المميزة الآتية : فصاحب الوقفة العقلية يشترط في خطوات سيره أن تكون الخطوة التالية مكملة للتي سبقتها وممهدة للتي تلحق بها ، بحيث تجيء الخطوات معاً في تضامن يجعلها وسيلة مؤدية آخر الأمر إلى هدف مقصود ؛ ولا فرق في ذلك بين أن يكون السير سيراً بالقدمين على سطح الأرض ليصل السائر إلى مكان يريد الوصول إليه ، وأن يكون السير سيراً عقلياً يتเคล به صاحبه من فكرة إلى فكرة حتى ينتهي إلى حلٌّ لمشكلة أراد حلها ؛ ذلك هو السير « العقل » وعلامة المميزة ؛ لكن ما كل سلوك إنساني على هذا النمط المادف ؛ إذ كثيراً ما يريد الإنسان شيئاً ويعمل بما ليس يتحقق له ما أراد ، فإذا سأله كيف ؟ أو سأل نفسه ، كان جوابه بأنه يحس « ميلاً » لا قبل له بره ، يميل به نحو جانب مضاد لما ظن بأدائِ الأمر أنه ما يريد ..

الوقفة « العقلية » - بعبارة أخرى - وقفة تقييد بالروابط السببية التي تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدي في النهاية إلى نتيجة معينة ، سواء كانت تلك الحلقات المؤدية محببة أو كريهة عند من أراد الوصول إلى تلك النتيجة المطلوبة ؛ وأما الوقفة « العاطفية » أو « اللاعقلية » فهي التي يؤثر صاحبها اختيار الطريق المحبب إلى النفس بغض النظر عن تحقيق النتائج

ويinder جداً أن تجد بين الناس إنساناً خلص له العقل وحده ، لا يتأثر إلا بتجيئه ، كالذى يقال عن سقراط إنه كان عقلاً صرفاً ، حتى لتعذر عليه أن يتصور كيف يرى العقل رأياً ثم لا يجد هذا الرأى تفيضاً عند صاحبه ؟ فما يراه العقل - كما ذهب سقراط - هو نفسه العلم بحقائق الأشياء ، ومن ذا الذى يرفض أن يعامل الأشياء على حقائقها ؟ ومن ثم جاءت فكرته القائلة بأن « العلم والفضيلة شيء واحد » ، يريد بذلك أن ما يدركه العقل (وهذا هو العلم) وما ينبغي على الإنسان أن يفعله (وهذه هي الفضيلة) هما جانبان لموقف واحد ، فهناك الإدراك الصحيح ، وهنا الفعل الصواب بناء على ذلك الإدراك ؛ ولم يتصور سقراط أن يدرك الإنسان بعقله الإدراك الصحيح ثم يفعل الفعل المضاد مدفوعاً إليه بالميل والموى ، اللهم إلا إذا كان الإنسان عدواً لنفسه يريد لها التهلكة ، يرى طريق الحق ويسلك على طريق الباطل ؛ يرى سبيل النجاة ويسلك سبيل الخطر والضياع .

ذلك ما لم يتصوره سقراط في الإنسان العاقل ، قياساً على نفسه ؛ فهو - كما قيل عنه - لم يشعر في حياته قط بموقف تنازعه فيه الأصداد ، فالعقل يشده إلى هنا والعاطفة تجذبه إلى هناك ، لأن ما يراه عقله هو نفسه ما تقبل إليه عاطفته .

وخطأ سقراط هو في أنه قاس الناس على نفسه ، لأن الفرد من الناس مركب من عقل وعاطفة ، فإذا اتفقا على المهدف والطريق - وكثيراً ما ينافقان بلا عناء - كان خيراً ، وإلا فهما قد يختلفان ، بحيث يكون لكل منهما هدفه وطريقه وعندئذ يحدث الصراع المأثور في حياتنا بين إملاء العقل وميل العاطفة ، وعندئذ أيضاً تكون قسمتنا للناس إلى من تغلب عليهم صفة العقلانية ، ومن تغلب عليهم دفعه العواطف ؛ ومن امتصاص الصفتين يتكون المجتمع الإنساني في معظم حالاته .

إذا التمسنا طريق العقل في الثقافة العربية ، كان معنى ذلك أننا نبحث عن خيوط اللحمة في نسيج ، دون خيوط السدى ، عالمين بأن اللحمة والسدى معاً تشتراكان في نسيج واحد ؟ ولماذا أحاول عزل القمح عن الشعير بعد أن كانا مختلطين في مزيج واحد ؟ أحاول ذلك لسبعين : أولهما الرغبة في رسم خطة للسير الواضح ، على النحو الذي أشرت إليه في أول الحديث ؛ والثاني عقيدة عندي بأنه إذا أراد الخلف – الذي هو نحن العرب في عصرنا القائم – أن يجيء امتداداً للسلف ، فلن يكون ذلك إلا عن طريق الجانب العاقل من حياة السلف ؛ لأن الجانب اللاعقل من حياة ذلك السلف ربما تعلق بأشياء لم تعد ذات شأن في حياتنا ، وبالتالي فإنها لم تعد تستحق منا أن نسكب عليها هوس العاطفة دفاعاً عنها وحفظاً عليها .

على أن طريق العقل الذي نلتمسه لنسر فيه ، ليس هو طريقاً كله المنطق الجاف الذي يصنف الكائنات أجنساً وأنواعاً بعد أن يسلبها مضمونها الحية ، ولا يبقى منها إلا أشكالها الخارجية الفارغة من الغذاء والدسم ؛ لا ، بل إن مرادنا هنا هو أن نعيش ثقافتنا القديمة وهي في حالات نبضها ، مليئة بمشكلاتها ؛ وكل ما في الأمر هو أننا نريد أن تتغير من تلك الثقافة مواقفها التي عالجتها بالإدراك السليم ، لا بالعاطفة حتى وإن كانت رضيّة ودافعة .

وللإدراك السليم في مواجهة المشكلات صور ليست كلها أقيسة أرسطوية جفت في هيكلها عصارة الحياة ، بل إن منها ما هو أقرب إلى عقوبية الطفل في إدراكه ، ومنها ما هو متدرج بالسخرية اللطيفة . ومنها ما هو إدراك بالبصرة النافذة ، تصل إلى الحق بلمحات واحدة ، ولنا بعد ذلك أن نقيم على ذلك الحق ما استطعنا من تبرير وبرهان ؛ ولا بد أن يكون

في حصاد الثقافة العربية كل هذه الصنوف من الإدراك السليم ، في مختلف المواقف التي تعرضت لها .

فالفرق بعيد بين رجلين صادفهما مشكلة بعينها ، ولنقل مثلاً إن كلاماً منها قد أخذه القلق على عقيدته الدينية ، وأراد أن يطمئن على قوتها أما أحدهما فقد جعل طريق اطمئنانه هو أن يخلق بأوهامه قصصاً يحكى بها عن أقطاب من أتباع هذه العقيدة ، تدل على أنهم بقوة عقيدتهم تلك استطاعوا أن يفكوا عن العالم الطبيعي قيود البيئة العلمية الصارمة ، فهم يحصلون على ماء بغیر مصادره ، ويحصلون ثماراً بغیر نبات ينتبه لهكذا ؛ وأما الآخر فيبحث لبيان القوة في عقيدته عن أسس يقبلها الإدراك العلمي السليم ، سواء كانت تلك الأسس قائمة على لمح البصيرة أو على مشاهدات البصر أو على استدلالات العقل لنتائج يخرجها من مقدمات بين يديه .

وفي التراث العربي هذان الصنفان من الرجال : الصنف الذي لا يقييد نفسه بالشواهد في مواجهة مشكلاته ، والآخر الذي يواجه تلك المشكلات بأسلوب عاقل ، لا يجد ابناء الثقافات الأخرى ، أو ابناء الأجيال القادمة ، بأسأاً في تتبعه واقتباسه .

—٤—

لم أكُد أضع الأمر لنفسي على هذه الصورة التي تفرق بين موقفين : أحدهما يتحدى الواقع وحدودها ، وبالتالي فهو يتحدى العلم وطرائقه ، والثاني يجعل الواقع مداره ، ثم يعالجها على أي نحو يطيب له ، شريطة أن يصون لسلامة الإدراك مقوماتها ؛ أقول إني لم أكُد أضع الأمر لنفسي على هذه الصورة ، حتى قفزت إلى ذهني آية قرآنية كريمة ووجهة نظر في تأويلها ، فوجدتَها هي الآية التي ترسم لي خطة السير فيها أردت السير فيه ، وأعني بها آية التور ، ووجهة نظر الإمام الغزالى في تأويلها ، لأنَّه

يُؤوّلها في كتابه «مشكاة الأنوار» على نحو يجعلها ميبة لدرجات الإدراك السليم ، التي ربما كانت هي الدرجات التي يندرج بها الفرد الواحد في نموه العقلي ، وتندرج بها الأمة الواحدة ، أو الثقافة الواحدة في طريق نضجها ؛ وعندئذ يمكنني أن أتابع نرايانا الفكري مهتدياً بتلك الدرجات الإدراكية ، ولملمساً لكل درجة منها عصراً تمثلت فيه ، ورجالاً تمثلت فيهم ، وكتابات تجللت فيها ؛ فإذا وجدتني أسير مع هذه الدرجات في طريق موصول خلال عصور الثقافة العربية ، كنت بذلك قد وقعت على خريطة الواقع وخطة للسير في شعابه .

تقول الآية الكريمة :

«الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء». فالنور هنا هو قوة الإدراك ، ومن السهل على خيالنا أن يتصور في الإدراك نوراً وفي الغفلة ظلاماً ؛ وإن أسماء الله تعالى لتحتوي على عدد كبير يدل على إدراكه لكل دقائق خلقه ما ظهر منها وما بطن : فهو العليم ، السميع ، البصير ، وهو اللطيف الذي يعلم دقائق المعاني وغواضتها ، ما دق منها وما لطف ، وهو ~~الخبير~~ الذي لا تغرب عنه الأخبار الباطنة ، ولا يمحري في ملكه شيء إلا ويكون عنده خبره ، وهو ~~الحبي~~ ، وهو الشهيد العالم بعالم الغيب وعالم الشهادة ؛ أي أنه تعالى عالم بما بطن من الأمور وما ظهر ؛ يقول الإمام التزالي في شرح أسماء الله الحسنى إن اسم «العليم» يشير إلى العلم على إطلاقه فإذا أضيف علمه تعالى إلى الغيب فهو «الخبير» وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو «الشهيد» ؛ وهو الحق بالمعنى المطلق للحق ، أي أنه تعالى حق بذاته غير مستند إلى شيء سواه ،

وأما كل حقيقة أخرى فحقها نسيي مضاد إلى غيره ؛ فأحق الموجودات بأن يكون حقاً هو الله ، وأحق المعرف بأن يكون حقاً هو معرفة الله ؛ وهو المحصي لأن علمه تعالى محيط بالمعلومات جميعاً ، في علمه ينكشف لكل معلوم حده وعده ومبنته ؛ وهو النور أي أنه هو الظاهر بذاته الذي يكون به كل ظهور سواه ، وهو الرشيد الذي ينساق تدبره إلى غايته على سنن السداد .

لكن هذا الإدراك في خبرات الناس يكون على صور متباعدة هي التي رمزت إليها الآية الكريمة - على تأويل الغزالى للآية - فاما أولى هذه الصور الإدراكية فهي المحسوسات التي تدركها حواس الإنسان من بصر وسمع ولمس وغيرها ، وتلك هي التي رمزت إليها الآية بالمشكاة ؛ وماذا بداخل المشكاة ؟ بداخلها مصباح في زجاجة ؛ أما المصباح فهو العقل الذي يدرك المعانى - إنه لا يقف عند حدود ما تورده الحواس ، بل يتجاوز تلك الحصيلة الحسية إلى دنيا المعانى المجردة ؛ والذي يعينه على فاعليته هذه هي الزجاجة التي تحيط به ، والزجاجة هنا ترمز إلى الخيال ، ويقصد بالخيال هنا القدرة على حفظ ما تورده الحواس مخزوناً ، حتى يعرض على العقل عند الحاجة إليه ؛ فلئن كان العقل يتجاوز ما تجبيء به الحواس من العالم المحيط ، إلا أنه يرتكز على المحسوسات ليتمكن من الوثوب إلى ما وراءها ؛ وبالطبع لا يستخدم العقل كل الوارد الحسي دفعة واحدة ، إنما هو في كل لحظة من لحظات فاعليته يتقي ما ينفعه ، وإذاً فلا بد له من حافظ يصون له المدخل من خبرة الماضي ، فيكون له كالخازن الذي يمده في كل لحظة بما يريد ، وتلك هي الزجاجة المجيبة بالمصباح .

لكن قوة الخيال هذه - الزجاجة - من أين تأتيه ؟ نعم إنه موصوف في الآية بأنه كالكوكب الدرىً لمعاناً لكن لهذا الضياء الساطع مصدراً ، فهو يوقد من شجرة مباركة ؛ والشجرة هنا - في تأويل الإمام الغزالى -

هي الروح الفكري الذي يؤلف بين العلوم العقلية ؟ إنه بغير تأليف وتنسق ثم انتقاء واختبار ، تظل المعلومات أشتاتاً لا تنفع ؛ فلنقل اذن إن الشجرة المباركة هنا هي «المبدأ» أو جملة المبادئ التي توحد الشتت ليصبح نوراً هادياً ، أعني ليصبح علماً يكشف عن الحق ؛ فإذا استطرد السائل ليسأل : ومن أين للشجرة نفسها هذه القوة ، أجبت الآية الكريمة ، بأنها قوة ذاتية لا تستمد من شيء آخر ؛ إذ هي إنما تضيء بزيتها هي ، وزيتها هذا يكاد يضيء من تلقاء نفسه ولو لم تمسسه نار ؛ وإذا فهو المصدر الإدراكي الأخير الذي يقوم بذاته ، ثم يكون منه المدد لغيره من صور الإدراك . هو أقرب شيء إلى ما نسميه في المصطلح الفلسفى «بالحدس» أو الإدراك بالفطرة أو بال بصيرة ، لأنه إدراك يلمع دفعة واحدة ، يبرهن على غيره لكنه هو نفسه لا يحتاج إلى برهان ، إذ هو مباشر غير مسبوق بما يمهد له أو ما يولده ويتجه ؛ وإن شئت فقل عن مثل هذا الإدراك الأولي المباشر إنه إلهام أو وحي من الله .

على هذا النحو يتتصاعد النور ، أو تدرج صور الإدراك ، حسّاً ، فعلاً بتصوّره خيال ، بصيرة يوحى إليها فهتمي إلى الحق بالفطرة المهمة .

* * *

سألت نفسي : أن تكون هذه هي نفسها المراحل التي تنمو بها مدارك الفرد الواحد من الناس : تتمثل حواسه بما يرى ويسمع ويلمس ، فتغزر خبراته بما حوله ، فيتناولها العقل بالتنظيم ، مهتمداً في ذلك بمبادئ جبلت في فطرته ؟ بل سالت نفسي : أفيبعد أن تكون هذه الدرجات الإدراكية هي نفسها ما تميزت به عصور الثقافة الإنسانية : فعصر ثقافي كانت تسوده التجارب الأولية بالعالم المحيط وظواهره ، فكان تعليمه عند أهله بالأساطير ؛ ثلاثة عصر انخرط فيه الفكر لينصب في قوله وأطر ، هي التي يطلقون عليها اسم «العقل» ، وكان ذلك عند اليونان الأقدمين ؛ ثم

أعقب هذا وذاك وهي بالمبادئ والقيم التي تمسك بثمرات العقل في شجرة واحدة ، وكان ذلك في ديانات الشرق الأوسط التي انتهت إلى الإسلام ؟

وإذا كانت هذه المراحل الإدراكية أمرها كذلك ، فهل يجوز لي أن أترسم مدارجها في تتبع مسار العقل في التراث العربي ؟ بمعنى أن التمس ذلك العقل في خواطر البداهة أولاً ، ثم في مباحثات المنطق ثانياً ، ثم في حدس الصوفية ثالثاً ؟ وقد تعود الدورة على هذا النحو مرة بعد مرة : وفرة في الحصاد ، فتنظم لذلك الحصاد الوافر ، فتأمل فيما يحاوزه ويعلوه .

—٥—

إن للفيلسوف البريطاني المعاصر ألفرد نورث وايتمد كتاباً صغيراً هادياً ومفيداً ، عن «أهداف التربية» ، وقد حاول في كتابه هذا أن يقع على أساس مفتعة ، يقوم عليها تقسيم التعليم إلى مراحل يتلو ويكمel بعضها بعضاً ، فيبحث أولاً عما يميز الإدراك الإنساني في كل مرحلة عمرية ، حتى إذا ما وجد تلك الميزات ، جعلها مدارس لل التربية ، كل منها في مرحلته الخاصة ؛ وبعد شيء من التحليل الدقيق الذي نعده في كل ما أنتجه وايتمد من فكر ، انتهي إلى ميزات ثلاثة تعاقب على الناشئ في مراحل نموه : في البداية يكون التحصيل عند الطفل متيناً بعفوية خلقة ، تتدل أصابعه لكل ما يصادفه ، يحيط ويهم ليملأ حسه بكل جوانب الشيء الذي يقع عليه ؛ يلمس ويندوّق وينظر وينتصت ، يجري هنا وهناك ويتعثر ويستقيم ؛ حتى إذا ما خرج من طفولته العفوية تلك . هدا قليلاً ليجمع القواعد التي تنظم له حصاده التغزير المهوش ؛ وما إن تجتمع له مجموعة كافية من تلك القواعد في بضع سنين ، تراه عندئذ يصبو إلى صعود فوقها إلى المبادئ العامة التي تطويها .

ومن ثم فقد كان الرأي التربوي عند وايتمد ، أن تخصص المرحلة

الدراسية الأولى لما يشبه التحصيل العشوائي الذي يتبدى في فطرة الطفولة ؛ ثم تخصص المرحلة الوسطى (الثانوية) لما يشبه تعقيد القواعد ، أعني إدراج الحصيلة الأولى تحت قواعد العلوم وقوانينها ؛ وأخيراً تأتي المرحلة الأخيرة متمثلة في التعليم الجامعي ، فتصب اهتمامها ، لا على العلوم المختلفة من حيث هي مجموعات من قواعد وقوانين ، بل على المبادئ الأعم التي تشمل تلك العلوم كتطبيقات لها ؛ فالمبادئ العامة وحدتها هي التي تتيح للتفكير أن ينظر إلى المشهد كله بنظرة شاملة ، تمكنه من أن يجاوزه ويعلو عليه بما هو أكثر تقدماً وتطوراً .

في المرحلة الأولى فاعلية حرة مطلقة السراح ، وفي المرحلة الثانية تحديد للملامح والسمات ، وفي المرحلة الثالثة اتساع في الأفق وبعد في مرمى النظر ؛ في الأولى إدراك بالجملة على شيء من إبهام وغموض ، وفي الثانية تفصيل للأجزاء وربط بينها بالعلاقات ، وهذا هنا يكون التحليل لما هو بجمل ، والضبط لما هو مناسب على فطرته ، والسير على منهاج يقيد الخطوات ، أما في الثالثة فارتفاع إلى مبادئ يضم كل مبدأ منها قوانين آشتاناً تفرقت بين مختلف العلوم ، ومن ثم تنشأ فكرة المعرفة الموحدة ، والكون الموحد ويكتمل عند الإنسان مبدأ التوحيد .

عبارة أخرى ، يبدأ التحصيل بمشاهدة الواقع لذاته لا للدلائلها ؛ ثم ينظر إلى كل واقعة من حيث هي مثل "قانون علمي" يطويها مع أشباهها في مجموعة واحدة ، وأخيراً يلحق هذا القانون مع قوانين أخرى تتصل به مبدأ يحتويها جميعاً كأنها أفراد أسرة واحدة .

ولعل أوضح مثل هذا التدرج في الإدراك كما يراه وايند ، هو اللغة وكيف يحصلها المتكلم بها ؛ فيبدأ الطفل في التقاطها مفردات وجملًا لا يعرف لها أصلاً ولا فصلاً ، فهو يسمع ويحاكي ؛ ثم يتعلم بعد ذلك القواعد التي تضبط ما كان قد التقط ، حتى إذا ما اكتمل نضجه أمسك

بذلك اللغة إمساكه للكائن الحي ، يعرف كيف يستخدمه ويصرف أمره
على النحو الذي يريد

• • •

والشبه - على وجه الجملة - واضح بين مراحل الإدراك كما تحدث عنها وايند في بحثه التربوي ، ومراحل الإدراك كما لمحها الغزالي عند تأويله لآية النور ؟ في الحالتين تكون مراحل الإدراك في مدارج صعوده بادئة بالعفوية النشطة الحية ، ومعقبة عليها بالتنظيم والتنسيق وتفعيل القواعد ، ثم متئلة بإدراك المبادئ الأشمل والأعم ، لو لا ان الغزالي يضيف إلى ذلك مرحلة رابعة يكون عندها تأمل مسدد بقوة الإلهام .

وسأجعل هذه المدارج نفسها معالم طريقى عندما أشق لنفسى طريقاً في دنيا نراحتنا الفكرى ، باحثاً عن « العقل » كيف بدأ وكيف نما ، وفي أي اتجاه استقام به السير أو انعرج .

وإنه ليخيل إلى - بعد نظرة إلى تاريخنا الفكرى من أعلى - بأن القرن السابع الميلادى (الأول المجرى) قد شهد مرحلة الومضات العفوية الخلاقة ، وأن القرنين الثامن والتاسع هما اللذان قد شهدا التنظيم والتقسيم وتأصيل القواعد والاستدلال منها ، وأن القرن العاشر قد جاوز القواعد المجزأة المفرقة إلى المبادئ الفلسفية الكاملة الشاملة ؟ ثم جاء القرن الحادى عشر فليجاً إلى الحدس ليلتمس الحق في لحة التصوف ؟ وأما بعد ذلك - فباستثناء حالات تلفت النظر - كان نشاطنا الفكرى على الأعم الأغلب تدوينات ونبیعات لما كان بغير إضافة جديدة ، هذا في المشرق ، وأما في الأندلس فقد سارت الخطوات على غرار الدورة نفسها : تنظيم وتقسيم ، ثم توسيع لذلك بنظرات فلسفية شاملة ، ثم آخر الأمر تصوف يريد أن يختصر الطريق إلى الحق بشهود مباشر .

الفصل الثاني

مشكاة البديهة

أدب وفلسفة وفروسيّة وسياسة

—٦—

لست أكتب هذه الصفحات كما يكتب المؤرخون ، فاتبع الواقع
بسماقه والتائج بمقدماتها ؛ بل إنني أكتبها كما يكتب الرحالة عن مشاهداتهم
أثناء الطريق ؛ فليس وقتي وقفة العالم وهو يحلل موضوعه إلى عناصره ،
يقدر ما هي وقفة الأديب الذي ينطوي بالحوادث من حوله ، فيقتضى على
الناس ما قد أحسه في مجرى شعوره الوعي ؛ إنها أقرب إلى وقفة هوسرل
في تعقبه لظواهر الوعي عند إدراكه لما يدركه ، تعقباً يهم بوقع الشيء
المدرک في جملته ، منها إلى وقفة ديكارت في رده الإدراك إلى بسائله
الحدس ، أو وقفة هيوم في رجوعه بالإدراك إلى معطيات الحواس ؛ لا ،
ليس هو تحليلًا وتشريحًا ما أقصد إليه بهذه الصفحات ، لكنه الآخر الذي
ينخرط به المفرج بعد مسرحية شهدتها لتوه ، وانصرف إلى داره يستعيد
الصوت واللون والحركة ، وكيف كان وقعاً على بصره وسمعه .

ومن يكتب عن الماضي أحد رجلين : فإذا هو رجل تعمد نسيان
عصره وخبرته وأفكاره ، ليكرر راجعاً إلى العصر الذي أراد الكتابة عنه ،
منخرطاً في أهله كأنه واحد منهم ، ينظر إلى الأمور بعين كعيونهم ،

ويقوم الأشياء بمعيار هو نفسه معيارهم ، التماساً للإنصاف ؛ وذلك لأن الناس في زمن لا يطأبون بالعيش في زمن آخر لم يكن أوانه بعد ؛ وإنما هو رجل يحمل معه خبرته كلها وأفكاره كلها وظروف عصره هو ، ليرجع إلى العصر الذي أراد الكتابة عنه ، لا كتابةَ رجل ي يريد انصاف الناس بحكمه على مواقفهم من شئون دنياهم ، فيليس لبوسهم ويحكم بأخلاقهم على سلوكهم ، بل كتابةَ رجل يريد أن يتتفق في عصره القائم بما عسانه وأجاده من خير عند الأسلاف ؛ فسواء كان للأقدمين أعدائهم فيما قالوه وفعلوه أو لم يكن ، فليس هذا من شأن صاحبنا هذا ، وإنما هو كال وسيط في عالم التجارة ، يبحث عند التجارين عن السلعة التي يستطيع بيعها لربائنه ، فقد يغض نظره عن الجيد إذا علم أن ليس عنده من يشتريه ، ويسعى وراء الرديء لأن السلعة الرائجة في سوق بيعه ؛ بل إنه عند النظر إلى السلع المعروضة لا يكاد يفهم ماذا تعني الجودة والرداة ، لأن الجودة والرداة ليستا موضع نظره في هذه الحالة ، إنما موضع نظره هو : ماذا ينفع الناس في بلده وماذا لا ينفعهم .

ولست هنا أفضيل بين الرجلين ، فلكل منها وجهة نظر ترتب عليها أسلوبه في البحث ؛ وكل أسلوب يبحث به صاحبه عن غايته هو أسلوب صحيح إذا انتهى بصاحب إلى تلك الغاية ؛ فلا صواب هنا ولا خطأ إلا بالقياس إلى ما يتغنى به الباحث ؛ وإنني لأقرر عن نفسي أنني حين همت بهذه الرحلة في دنيا تراثنا الفكري ، لم أجعل غايتي تقويم ذلك التراث ؛ ومن أكون حتى أجزي لنفسي مثل هذا التقويم لتراث كان بالفعل أساساً لحضارة شهد لها التاريخ ؟ لكنني جعلت غايتي شيئاً آخر ، أظنه من حقني إذا أردته ، وهو البحث في تراثنا الفكري بما يجوز لعصرنا الحاضر أن يعيده إلى الحياة ليكون بين مقومات عيشه ومكوناته ، وجهة نظره ؛ وبهذا يرتبط الحاضر بذلك الجزء من الماضي الذي يصلح للدخول في النسبيع

الحي لعصرنا الذي يحتوينا راضين به أو مرغمين .

—٧—

عدت إذن بكل أحمال عصري على كثني وفي شرائيني وأعصابي ، لأجدني قد وقفت أول ما وقفت عند هذه المعركة التي نشبّت على الخلافة بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان ؛ وقفت أنظر وأسمع ، يأخذني العجب مرة والإعجاب مرة ؛ ذلك أني وجدت بين ما أراه وما أسمعه كثيراً مما يستحيل أن أجد له مكاناً في ثقافي العامة مهما حاولت إفحامه عليها ، وكثيراً آخر مما تقبله هذه الثقافة نفسها وتمثله كأنه أصل أصيل من بنائها

وكان أميز ما يميز الموقف كلّه عندي ، هو أنه مصطبه في جملته بشيء من الإدراك الفطري المباشر ، الذي يصدر أحكامه بغير لجوء إلى تحليل وبرهان ؛ وأذن فهو مثل جيد لصدق ما زعمته في الفصل السابق من هذا الكتاب ، وهو أن أولى مراحل الطريق متسمة بضرب من عفوية النظر ، ترى الفكر فيها وكأنه الومضات التي تلمع ، لا تدرّي كيف جاءت ، لكنها - على كل حال - تضيء وتهدي .

وماذا نقول في موقف امترج في أدب وفلسفة وفروسية وسياسة ، امترجاً لا تستطيع معه أن تستلّ عنصراً منها لتقيمه وحده بعيداً عن سائر العناصر ؛ فرجل السياسة هنا يرسل الرأي في عبارة مصقوله بحس الأديب ؛ والأدب هنا يصوغ العبارة بحكمة الفيلسوف ؛ والفيلسوف هنا يتزعّز الحكمة بيديه الصافية والسيف في يده وعنان جواهه في قبضته ؛ فهو الأديب الذي جادت عبارته إن شئت ، وهو الفيلسوف الذي نفذت بصيرته إن شئت ، وهو القارس الباسل المقدام المدرب على القتال إن شئت ، ثم هو السياسي البارع بحيلته في حل ما تعقد من الأمر إن شئت ، لأنّه

كل هذه الأشياء معاً وفي آن .

ولنقف - في هذا الصدد - وقفة عند الإمام عليّ ، رضي الله عنه ، لنتظر كم اجتمع في هذا الرجل من أدب وحكمة وفروسيّة وسياسة ، ليكون وحده شاهداً على ما قد زعمناه عن الروح التي تميز بها القرن السابع (الأول الهجري) ؛ ومن هذا القطب ، سنظل نتجه بأبصارنا إلى يمين وإلى بسار ، لنلم بلمحات من أبطال ذلك الموقف الذي نحن واقفون الآن بإزاره ، وعندئذ سوف تتكامل بين أيدينا قطعة من نسيج حي ، هو هو حياة السلف في تلك الفترة من زمانهم ، وهو هو ثقافتهم ووجهة أنظارهم ؛ فإذا رأينا في أنفسنا - وهي مملكة ما تزال بزادها الفكرى من عصرنا - إذا رأينا فيها ميلاً إلى جانب من المشهد دون جانب ، كان ما تميل إليه أقرب إلى عصرنا ، وبالتالي فهو أيسر مأخذنا وأولى بأن يبعث حيا في زماننا .

ونجول بأنظارنا في هذه المختارات من أقوال الإمام عليّ التي اختارها الشريف الرضي (٩٧٠ - ١٠١٦ م) وأطلق عليها «نهج البلاغة» ، لنقف ذاهلين أمام روعة العبارة وعمق المعنى ؛ فإذا حاولنا أن نصنف هذه الأقوال تحت رعوس عامة تجمعها ، وجدناها تدور - على الأغلب - حول موضوعات رئيسية ثلاثة ، هي نفسها الموضوعات الرئيسية التي ترتد إليها محاولات الفلاسفة قد يفهم وحديثهم على السواء ، ألا وهي : الله ، والعالم ، والإنسان ؛ واذن فالرجل - وإن لم يعتمدها - فيلسوف بمادته ، وإن خالف الفلاسفة في أن هؤلاء قد غلب عليهم أن يقيموا لفكرتهم نسقاً يحتويها على صورة مبدأ ونتائجها ، وأما هو فقد نثر القول نثراً في دواعيه وظروفه .

على أن حرقي - وهي الأستاذية في الفلسفة - تقتصبني هنا إلا أرسل القول إرسالاً مهماً لا يغير تحديد ؛ فأقول - لأنّه القارئ الذي تميز هام ومفيد -

إن الفلسفة إنما تجبيء على أحد وجهين ، كثيراً ما يسمى أحدهما « بالحكمة » ليقتصر لفظ « الفلسفة » على الوجه الآخر ؛ أما أول هذين الوجهين فهو ذلك الضرب من القول النافذ إلى صميم الحق ، لكنه صادر عن تجربة شخصية فردية حيوية عند قائله ، ولذلك فهو أقرب إلى التعبير الأدبي منه إلى التجريد الرياضي الذي نعرفه في النوع الثاني ؛ وذلك أن تقارن - مثلاً - بين كونفوشيوس أو بودا من ناحية ، وأفلاطون أو أرسطو من ناحية أخرى ؟ فعندئذ ترى في الحالة الأولى خبرة شخصية فريدة نابضة بحياة صاحبها ، وترى في الحالة الثانية تعليمات مجردة قريبة من معادلات الجبر وأشكال الهندسة ، لا تكاد تلمع فيها أثراً من حياة صاحبها الحميمة ؛ ومن الضرب الأول - ضرب الحكمة - كان الإمام عليّ في مضائقه الفكرية .

لقد عرفت « نهج البلاغة » في صدر الصبا ، بل لعل الصواب هو أنني عرفته في أطراف الصبا الأولى ، وبقيت منه نغمات في الأذن ؛ ثم أخذت أسمع بعد ذلك - كلما لمع خطيب على منابر السياسة - قول الناس تعليقاً على بلاغة الخطيب : لقد قرأ نهج البلاغة وامتلاً بفصاحته ؛ وهأنذا أعيد القراءة هذه الأيام ، فإذا النغمات قد ازدادت في الأذنين حلاوة ، وإذا العبارات كأنها أضافت طلاوة إلى طلاوة ؛ وأما محصول المعنى فلا أدرى كيف انكمش أحياناً وراء زخرفة الكثيف .

كلا ، لست أعني بزخرف الكلام هنا طلاء يزيّن به ليتحقق على الناس هزالة ، بل أعني طريقة في اختيار اللفظ الصلب العنيـد ، الذي لا يقوى على تشكيـله إلا إزـميلـ تحركـه يـدـ صـنـاعـ ؛ وكان يمكن للمعنى نفسه أن يـسـاقـ في لـفـظـ أـيـسـرـ مـنـاـ ؛ فـصـنـعـةـ الـفـنـانـ هـنـاـ شـبـيـهـ بـصـنـعـةـ المـثالـ فيـ الـحـضـارـةـ المـصـرـيـةـ الـقـدـيمـةـ ، يـتـحـيـرـ لـهـائـيـلـهـ صـمـ الـجـلـامـيدـ ؛ فـكـأـنـماـ الـكـاتـبـ هـنـاـ كـالـنـحـاتـ هـنـاكـ ، أـرـادـ عـمـلـأـ أـقـوىـ مـنـ الـدـهـرـ دـوـاماـ وـخـلـودـاـ ؛ لـكـنـيـ معـ ذـلـكـ كـلـهـ ، أـحـسـسـتـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ مـوـاضـعـ «ـ النـجـ »ـ أـنـ صـلـابـةـ الـلـفـظـ تـهـبـئـنـيـ لـاستـجـمـاعـ

قوى كلها قبل أن أهم بحمل المعنى الذي قدرت له أن يتناسب مع لفظه
قوة ، فإذا قوى التي استجمعتها لم يستند منها إلا أقلها ، وذهب معظمها
هباء .

أقرأ - مثلاً - خطبه التي قالها يوم بوعي في المدينة ، وفيها يخبر الناس
بما سوف ترول إليه أحواهم :

« ذمتني بما أقول رهينة ، وأنا به زعيم ؟ إن من صرحت له العبر
عما بين يديه من المثلات ، حجزته التقوى عن تقحّم الشبهات ؛
الا وإن يلتفتكم قد عادت كهيتها يوم بعث الله نبيه صلى الله عليه
 وسلم ؛ والذي بعثه بالحق تُبلِّلُنَّ بِلَلَّةَ ، وتُغْرِبُنَّ غربلة ،
 ولتساطُنَ سوط القدر ، حتى يعود أسلوكم أعلاكم ، وأعلاكم
أسفلكم ؛ وليسْقُنَّ سابقون كانوا فَصَرا ، ولِيَصُرُّنَ سَاقُون
 كانوا سَاقُوا ... الا وإن الخطايا خَيْلٌ شُمُسٌ ، حُمَلٌ عليها أهلها ،
 وخلعَتْ لجُمعُها ، فتقحّمتْ بهم في النار ؛ الا وإن التقوى مطابا
 ذُلُلٍ ، حُمَلٌ عليها أهلها ، وأعطوا أزْمَتها ، فأوردتهم الجنة ؛ حَقٌّ
 وباطل ؛ فلائِنَ أَمِيرَ الباطلُ ، لَقَدِيمًا فَعَلَ ، ولئن قَلَّ الحق فلر بما
 ولعلَّ ؛ ولقلَّما أذبر شيء فأقبل » .

هذا مثل أسوقة ، وإني لأدعو القارئ أن يتخيّل نفسه كما لو كان
 واحداً من أهل المدينة آنذاك ، وجلس مع الحالين ليستمع لأمير المؤمنين
 يوم بيته ، فبأيّ معنى راسخ يترك مكانه بعد أن سمع الخطاب ؟ إن اللفظ
 هنا - بالنسبة إلينا نحن أبناء هذا العصر - قد تُحيّتَ من حجر صوان ،
 وصفَ بعضه إلى بعض صفاً عجيباً ، فإذا استمعنا إليه ، خيل إلينا أنه
 قد قُصِدَ لذاته لا ليلفت السمع إلى معنى وراءه ، فترانا قد شغلنا به هو ،

نعجب لقوته وبراعة تركيه ، لكننا لا نكاد ننقد منه إلى شيء ، وراءه .

ليس هذا نقداً لبلاغة « النهج » ، فيлагته مقطوع بها ، لكنني أردت الإشارة إلى الاختلاف البعيد بين ثقافتين ، ثقافتنا اليوم وثقافتهم بالأمس ؟ كانت صياغة اللفظ عندهم هي المدف وهي الوسيلة ، فإذا أجاد صائغ الكلام صوغ كلامه فقد فرغ من مهمته ؛ وأما اليوم فقد حلت - أو كان ينبغي أن تحل - محل الصياغة اللغوية المحكمة ، صياغة رياضية محكمة لقانون علمي يمكن استخدامه في تسخير مركبة أو استنبات زرع أو تحليمة من البحر الأجاج .

وحذار أن نخلط هنا أمراً بأمر ؛ إننا لا نقول إن علياً - رضي الله عنه - كان ينبغي له يوم بويع أن يقدم للناس برنامجاً قوامه تحطيط علمي بني على صيغ رياضية دقيقة ؛ بل نقول إن فكر المفكر هنا قد اعتمد على بداعه الفطرة ، ولا بد أن يكون معيار النبوغ عندئذ بين الناس هو حظ الرجل من تلك البداهة الفطرية ، ولما كانت عبرية العرب الأصيلة في لسانها ، كان نبوغ النابغ مشروطاً عندهم بالقدرة على الصياغة اللغوية ؛ أما وقد تبدل العصر غير العصر ، وتغير المعيار حتى أصبح النابغ يقاوم بالقدرة على الصياغة الرياضية للقوانين العلمية ، فلم يعد ذلك الجانب من تراثنا مطلوباً لحياتنا ، دون أن يحد ذلك مقدار شعرة من قيمته الفنية الأثرية ؛ فإذا أتعجبتني عمارة الهياكل في معابد المصريين القدماء ؛ وراعتني فخامة بنانها وشموخ عمدتها وجئت على عبادتهم وصلاتهم ؟

- ٨ -

على أن بلاغة « النهج » وحكمته ، لم يكونا إلا خطيطين من رقعة متشابكة الخيوط هي التي أردنا تصويرها ، لنصور بها رؤيتنا للمرحلة الأولى من مراحل العقل على طريق تراثنا الفكري ؛ وأما ما قصدت إليه من هذه

الرقعة المشابكة الخيوط فهو أول صراع دار حول الخلافة ، بين علياً ومعاوية ، لنرى بأعيننا مشهداً تجسد فيه تراثنا من نواحٍ كثيرة ؟ فهو مشهد اجتمع فيه فصاحة العرب إلى شجاعتهم ، كما ظهرت فيه أساليب الدهاء من ساسهم ، وتبين فيه بذور أولى لأفكار سياسية ومذهبية ، كان لها بعد ذلك أقوى الأثر في توجيه التيارات الفكرية ؛ وكل خطط في هذه الرقعة التي تشابكت خيوطها هو «تراث» ، فإذا أحسنا تحن المشاهدين استحساناً هنا ونفوراً هناك ، إذا أيدنا رجلاً ضد رجل وفكرة على حساب فكرة ، كان ذلك دليلاً أقوى الدليل ، على أن بعض التراث صالح لنا دون بعض ، وأن طلامس السحر التي أحطنا بها كلمة «التراث» حتى أوشكنا على التقديس ، يجب أن نترك لتبصر عيوننا أين ما يصلح من التراث لنجييه وأين ما لا يصلح لحياتنا فنوكل أمره إلى رجال التاريخ .

وبنبدأ القصة من بدايتها فنقول إنه بعد أن بويع علياً في المدينة ، بعد مقتل عثمان ، رفض العثمانية (أتباع عثمان) تأييد البيعة ؛ وما هو إلا أن أخذ رجل منهم أصابع نائلة (أمراة عثمان) التي قطعت وقميص عثمان الذي قتل فيه ، وقصد إلى الشام ، حيث كانت ولاية البلاد لمعاوية ؛ فكان معاوية يعلق قميص عثمان وفيه الأصابع ، فإذا رأى ذلك أهل الشام ، ازدادوا غيظاً ، وأرادوا الثأر لعثمان ؛ وكان كلما رفع معاوية القميص والأصابع ، وفتر الناس عن طلب الثأر ، حرضه عمرو بن العاص أن يبعد القميص والأصابع إلى الأنظار ، قائلاً له : حرك لها حوارها تحنّ ، فيعلقها .

وهكذا بقي أهل الشام ، بولاية معاوية ، على قلق استبد بهم ، يرفضون أن يبايع للمؤمنين أميرٌ بعد عثمان ، إلا إذا أخذ القصاص من قتله ؛ وقد حدث أن بويع علياً في المدينة ، فبعث بنو يتوبي إمارة الشام ، لكن هذا المبعوث لم يكُن يدخل أرض الشام حتى اعترضته جماعة من الفرسان من

أتباع معاوية :

قالوا - من أنت ؟

قال - أمير

قالوا - على أي شيء ؟

قال - على الشام

قالوا - إن كان بعثك عثمان فأهلاً بك ، وإن كان بعثك غيره فارجع .

قال - أوما سمعت بالذي كان ؟

قالوا - بل

رفض أهل الشام تحت إمرة معاوية ، بيعة علي ، وعاد مبعوثه إليه ينبهه بما حديث ؛ فرأى علي كأنما فتنة كالنار على وشك أن تلتهب ، لكنه أمسك إلى حين ؛ وأرسل رسولاً إلى معاوية يطلب منه الطاعة ، فاستخف معاوية أمر الرسول ، وتمهل ، ثم أرسل بدوره رسولاً إلى علي ، ودفع إليه طوماراً مختوماً عنوانه : من معاوية إلى علي ، وأعاد رسول علي معه ؛ وقد أوصى معاوية رسوله أنه إذا دخل المدينة رفع الطومار ليراه الناس ؛ وقد فعل ، فتبعد الناس ينظرون إليه ، وعلموا أن معاوية متعرض على بيعة علي ؛ ودخل الرسول على علي فدفع إليه الطومار ، ففضح ختمه فلم يجد فيه كتاباً

قال علي - ما وراءك ؟

أجاب - آمن أنا ؟

قال علي - نعم ، إن الرسول لا يقتل .

قال - ورأي أني تركت قوماً لا يرضون إلا بالثار .

قال علي - من ؟

قال - من خيط رقبتك ؛ لقد تركت ستين ألف شيخ تبكي تحت قميص عثمان وهو منصوب لهم ، قد ألبسوه منبر دمشق .

قال علي - أمني يطلبون دم عثمان؟ ألسْت موتوراً كثِيرَة عَمَان؟ اللهم إني أبُرأ إلَيْكَ مِنْ دَمْ عَمَان! نجَا وَالله قتلة عَمَان إِلَّا أَنْ يَشَاء اللَّهُ، فَإِنَّهُ إِذَا أَرَادَ أَمْرًا أَصَابَهُ؛ اخْرُج!

قال - وأنا آمن؟

قال علي - وأنت آمن (رابع الكامل لابن الأثير ، ج ٣)

ورأى عليًّا مفر من القتال مع معاوية ، فما إن فرغ من حربه مع عائشة وطلحة والزبير في وقعة الجمل عند البصرة ؛ وقد كان هؤلاء خرجوا على بيته ، حتى انصرف إلى الكوفة لينظر في أمر معاوية ، يرسل إليه الرسُل أولاً ليروى ماذا يكون من أمره قبل أن يغامر في قتاله ؛ فلما قدم رسول عليًّا على معاوية ، ماطله هذا واستنظره ؛ ثم قرر أن يتأنب للقتال ، ملزماً عليًّا دم عثمان ، بدعوى أن عليًّا قد آوى القاتلين .

كان الرجل الذي يشير على معاوية ماذا يفعل وماذا يقول وكيف يكيد ، هو عمرو بن العاص ، هذا السياسي الدهاهية ، الذي كان فيما يفعل ساعياً لدنياه دون آخرته ، ولقد قالها صراحة مرتين ، قالها مرة لولديه إذ هم في طريقهم إلى دمشق بعد بيعة عليٍّ ، وقالها مرة أخرى لمعاوية حين لقيه في دمشق فأعرض عنه معاوية ، فواجهه عمرو بالعتاب : « والله لعجب لك ! إني أرفدك بما أرفدك وأنت معرض عنى ؟ أما والله إنْ قاتلنا معك نطلب بدم الخليفة ، إن في النفس من ذلك ما فيها ، حيث تقاتل من تعلم سابقته وفضلته وقرباته ، ولكننا إنما أردنا هذه الدنيا » ؛ وإن لحربيص على أن يلتفت القارئ إلى عمرو في هذا الموقف بكل ما اكتنفه من مكيدة وتدبير ، وأن يذكر منذ الآن أن عَمَراً هذا ، في موقفه هذا ، هو جزء من تراثنا ، كما أن عليًّا جزء آخر ، ومعاوية جزء ثالث ؛ فلthen كان أحد الثلاثة تسييره خشية الله بما تستلزم هذه الخشية من مثل

عليها في التوابيا والسلوك ، فاثنان تسيرهما الرغبة في الدنيا وما فيها من جاه وسلطان .

ولن نضيع وقت القارئ في ذكر تفصيلات وقعة صفين بين الفريقين ، فذكرها تمتلئ به كتب التاريخ ، وما إلى كتابة التاريخ قصدنا ، ولستا من رجاله ؛ وإنما نذكر ما نذكره هنا لنضع العناصر الأساسية لصورة كانت هي الإطار الذي تجسد فيه الطابع الذي يميز الفكر العربي في أولى مراحله ، وأعني الركون إلى حكم الفطرة بغير تدليل ولا تحليل ولا برهان ؛ وهي صورة – كما أسلفنا القول – امترج فيها الأدب بالحكمة ، ثم امترج هذان معًا بفروسية وسياسة .

بحث علىٌ لعسكره عن موضع ينزل فيه بحيث يتمكنون من ماء الفرات ، لكن معاوية كان قد سبق فنزل متولاً اختياره بسيطاً واسعاً أفيح ، وأخذ شريعة الفرات ، وليس في ذلك الصفع شريعة غيرها ، وجعلها في حيزه ؛ فطلب أصحاب عليٌ شريعة غيرها فلم يجدوا ، فأتوا عليًّا فأخبروه بعدهش جنوده ولا ماء إلا ما كان في حوزة معاوية ورجاله ؛ وأشار المشردون على معاوية ألا يخلّي بين عسكره علىٌ وبين الماء حتى يموتووا عطشاً : « امنعهم الماء كما منعوه ابن عفان ، اقتلهم عطشاً قتلهم الله ! ». .

لم يكن عندئذ بدأ أمام رجال عليٍّ من القتال في سبيل الماء أولاً ، وألقى عليٌّ في ذلك خطبة يقوى بها عزيمة رجاله ، جاء فيها :

« رُووا السيف من الدماء ، تَرَوْوا من الماء ؛ فالموتُ في حياتكم مقهورين ، والحياة في موتكم قاهرين ؛ ألا وإن معاوية قاد لِمَّةً من الغواة ، وعمَّس عليهم الخبر ، حتى جعلوا نحورهم أغراض البنية »

بدأ القتال بين الفريقين : أهل العراق تحت راية عليٍّ في ناحية ،

وأهل الشام بإمرة معاوية في ناحية أخرى ؛ وإنهم ليقتلون آنأً ، ثم يتبدلون بالرسل آنأً ، في مبارزات ومحاورات شهدت ضرباً أسطورية من الفروسيّة ونماذج رائعة من الأدب ؛ ولا بأس هنا من الوقوف بالقارئ لحظة لنعرض عليه أمثلة من حوارهم البليغ ، الذي كانت عبارته تنطوي على سياسة بارعة ودهاء (راجع ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ، ج ١) .

فلما حل شهر المحرم من سنة سبع وثلاثين للهجرة ، جرت موادعة بين علي ومعاوية ، توادعاً على ترك الحرب بينهما حتى ينقضي المحرم طعماً في الصلح ، وانختلفت بينهما إبان تلك الفترة الرسل ؛ من هؤلاء كان عدلي بن حاتم مبعوثاً من علي فجرى بينه وبين معاوية حوار هذا بعضه :

عدلي : إننا أتيناك ندعوك إلى أمر يجمع الله به كلمتنا وأمتنا ونتحقق به الدماء ، ونصلح ذات الين ؛ إن ابن عمك سيد المسلمين ، أفضلاها سابقة وأحسنتها في الإسلام أثراً ، وقد استجمعت له الناس ، ولم يبق أحد غيرك وغير من معك ، فاحذر يا معاوية لا يُصْبِّنك وأصحابك مثل يوم الجمل !

معاوية كأنك إنما جئت متهدداً ، لم تأت مصلحاً ... لقد دعوتني إلى الطاعة والجماعة ؛ فأما الجماعة التي دعوتني إليها فعننا هي ، وأما الطاعة لصاحبكم فإننا لا نراها ، لأن صاحبكم قتل خليقتنا وفرق جماعتنا وأوى ثأرنا ؛ وصاحبكم يزعم أنه لم يقتله ، فنحن لا نرد عليه ذلك ؛ فليدفع إلينا قنلة عثمان لقتلهم ، ونحن نحييك إلى الطاعة والجماعة .

وبعث معاوية بدوره إلى علي حبيب بن مسلمة :

حبيب : إن عثمان كان خليفة مهدياً ، يعمل بكتاب الله وينصب إلى

أمره ، فاستقلتم حياته ، واستبطأتم وفاته ، فعدوتم عليه
فقتلتموه ، فادفع إلينا قتلة عثمان إن زعمت أنك لم تقتله ؟
ثم اعتزل أمر الناس ، فيكون أمرهم شوري بينهم ، يولونه
من أجمعوا عليه .

علي : ما أنت ... وهذا الأمر ؟ اسكت ! فإنك لست هناك ولا
بأهل له

حبيب : والله لترى بي بحيث تكره !

علي : وما أنت ؟ لا أبقى الله عليك إن أبقيت علينا ! اذهب
فضصوب وصعد ما بدا لك !

فلما اسلخ شهر المحرم ، خرج معاوية وعمرو بن العاص ، يُكتَّبان
الكتائب ويعبثان الناس ، وكذلك فعل على أمير المؤمنين ، وقد أوصى
جنوده بهذه الوصية الآتية التي اجتمع فيها خلق الإسلام في أرفع مداركه :

« لا تقاتلهم حتى يقاتلوكم ، فأنتم بحمد الله على حُجَّةٍ ؛
وترکكم قاتلهم حجة أخرى ؛ فإذا هزمتموه فلا تقتلوا مُذبراً ،
ولا تجْهزوا على جريح ، ولا تكشفوا عورة ، ولا تُمثِّلوا بقتل ؛
إذا وصلتم إلى رجال القوم ، فلا تهتكوا سترًا ، ولا تدخلوا
داراً ، ولا تأخذوا شيئاً من أموالهم ، ... »

وبعد قتال فيه المبارزة بين قرن وقرنه ، وفيه اللقاء بين جماعة وجماعة ،
لاحت لمعاوية وعمرو الدلائل القاطعة بأن المزيمة لاحقة بهما ، فعدلا عن
القراع إلى الخداع ، ولا عجب ، فهناك كان الرأي لعمرو بن العاص ،
الذي ورد في نهج البلاغة قول ابن أبي طالب فيه :

« ... إنه ليقول فيكذب ؛ ويعد فيخالف ؛ ويسأل فيدخل ؛

ويَسْأَلْ فِيْلُجْفَ ؛ وَيَخْنُونَ الْعَهْدَ ، وَيَقْطَعُ الْإِلَّا (الْإِلَّا : الْقَرَابَةَ ؛
وَقْطَعُ الْإِلَّا هُوَ قْطَعُ الرَّحْمَ) ؛ فَإِذَا كَانَ عِنْدَ الْحَرْبِ ، فَأَيُّ
زَاجِرٌ وَأَمْرٌ هُوَ ، مَا لَمْ تَأْخُذْ السَّيْفَ مَا خَذَهَا ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَانَ
أَكْبَرُ مَكْبِدَتِهِ أَنْ يَمْنَعَ الْقِرْمَ سُبْتَهُ (= بُولِيَ الْأَدْبَارِ) ؛ أَمَّا وَاللهِ إِنِّي
لِيَمْنَعِي مِنَ الْلَّعْبِ ذِكْرُ الْمَوْتِ ، وَإِنَّهُ لِيَمْنَعِنِي مِنْ قَوْلِ الْحَقِّ نِسْيَانُ
الْآخِرَةِ ؛ إِنَّهُ لَمْ يَبَايِعْ مَعَاوِيَةَ حَتَّى شَرَطَ أَنْ يُوْرِثَهُ أَيْتَهُ » (الأَيْتَهُ)
= الْعَطْبَيَةَ .

نَقُولُ أَنَّهُ لَا لَاحَتْ عَلَامَةَ الْمُزِيمَةَ لِمَعَاوِيَةَ وَعُمَرَ وَ ، وَأَشَارَ عُمَرُ عَلَى
سَيْدِهِ بِاللَّجْوَى إِلَى الْخَدِيْعَةِ ؛ خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فَنَادَى : يَا أَبَا
الْحَسَنِ ، يَا عَلَيَّ ، أَبْرَزْ إِلَيَّ ! فَخَرَجَ إِلَيْهِ عَلَيَّ :

الرَّجُلُ إِنَّ لَكَ يَا عَلَيَّ لَقَدْمًا فِي الإِسْلَامِ وَالْمُهْجَرَةِ ، فَهَلْ لَكَ فِي أَمْرِ
أَعْرَضِهِ عَلَيْكَ ، يُكَوِّنُ فِيهِ حَقْنَ هَذِهِ الدَّمَاءِ ؟ .

عَلَيَّ : وَمَا هُوَ ؟

الرَّجُلُ تَرْجَعْ إِلَى عَرَاقِكَ ، فَتَخَلَّى بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْعَرَاقِ ؛ وَنَرْجَعُ نَحْنُ
إِلَى شَامِنَا ، فَتَخَلَّى بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّامِ .

عَلَيَّ ... إِنَّ اللهَ - تَعَالَى ذِكْرُهُ - لَمْ يَرِضْ مِنْ أَوْلِيَائِهِ أَنْ يُعَصِّيَ فِي
الْأَرْضِ وَهُمْ سَكُوتٌ مُذْعِنُونَ ، لَا يَأْمُرُونَ بِمَا يَعْرُوفُ ، وَلَا
يَنْهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ ؛ فَوُجِدَتْ الْفَتَالَ أَهُونُ عَلَيَّ مِنْ مَعَالِجَةِ فِي
الْأَغْلَالِ فِي جَهَنَّمِ .

أَيْقَنَ مَعَاوِيَةَ أَنَّهُ قَدْ سُدَّتْ أَمَامَهُ الْمَسَالِكُ ، فَسَأَلَ عَمْرًا بْنَ الْعَاصِ
مَاذَا يَرِى وَلَمْ يَعْدْ مِنَ الْمُزِيمَةَ مَهْرَبٌ ؟ فَأَجَابَهُ السِّيَاسِيُّ الدَّاهِيَّةُ ، الَّذِي لَمْ
يَتُورَعْ - كَمَا قَالَ عَنْهُ عَلَيَّ فِي عِبَارَتِهِ الَّتِي أَسْلَفَنَاها - أَنْ يَقْيِمْ سِيَاسَتَهُ عَلَى
خَدَاعٍ :

عمر و

إن رجالك لا يقومون لرجاله ، ولستَ مثله ؛ هو يقاتلك على أمر ، وأنت تقاتله على غيره ؛ أنت ت يريد البقاء ، وهو يريد الفناء ؛ وأهل العراق يخافون منك إن ظفرت بهم ، وأهل الشام لا يخافون عليك إن ظفر بهم ؛ ولكن ألق إلى القوم أمراً : إن قبلوه اختلفوا ، وإن ردوه اختلفوا ؛ ادعهم إلى كتاب الله حكماً فيها بينك وبينهم ، فإنك بالغُ به حاجتك في القوم .

معاوية صدقت

فأ هو حتى أصبح الصباح ، فإذا الناس يرون المصاحف قد رُبطت في أطراف الرماح ؛ وقد استقبلوا عليك بمائة مصحف ، وميمونة وجيشه بمائتي مصحف ، ومسيرته يماثلين فكان عدد المصاحف المرفوعة على أستة الرماح خمسةٌمائة ؛ ثم قام المندون ينادون في عليٍّ وجشه : يا معاشر العرب ! الله الله في النساء والبنات والأبناء ، من الروم والأترالق وأهل فارس غداً إذا فَيْتُم ! الله الله في دينكم ! هذا كتاب الله بيننا وبينكم ! فحدث ما توقعه عمرو بن العاص ، وهو أن دب بين جماعة عليٍّ ديب الخلاف ؛ فأما عليٌّ نفسه ، فابتهل إلى ربه قائلاً : «اللهم إنك تعلم أنهم ما الكتابَ يريدون ، فاحكم بيننا وبينهم ، إنك أنت الحكم الحق المبين» ؛ وأما أصحاب عليٍّ فطائفة منهم قالت : القتال ؟ وطائفة أخرى قالت : المحاكمة إلى الكتاب ، ولا يحل لنا الحرب وقد دُعينا إلى حكم الكتاب - وعند ذلك بطلت الحرب ووضعت أوزارها .

—٩—

وفي خليط شديد من الحركة والصوت ، أخذت صيحات الرجال تعلو من كل جانب ، تدعى إلى المواجهة ، فخطب عليٍّ في الناس ليزدّهم إلى صواب :

«أيها الناس ! إنني أحقُّ من أجب إلى كتاب الله ، ولكن معاوية وعمرو بن العاص .. ومن معهما .. ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن ؛ إنني أعرُفُ بكم ؛ صحبتهم صغاراً ورجالاً ، فكانوا شر صغار ، وشر رجال ؛ ويحكم ! إنها كلمة حق يراد بها باطل ! إنهم ما رفعوها لأنهم يعرفونها ويعلمون بها ، ولكنها الخديعة والوهن والمكيدة ؛ أغيروني سواعدكم وجمجمكم ساعة واحدة ، فقد بلغ الحق مقطوعه ، ولم يبق إلا أن يقطع دابر الذين ظلموا» .

فجاءه من أصحابه زهاء عشرين ألفاً ، مُعَنِّين في الحديد ، شاكِي سيفهم على عواتقهم ، وقد اسودت جياثهم من السجود – وبعض هؤلاء هم الذين صاروا خوارج فيما بعد – فنادوا علياً باسمه لا بإمرة المؤمنين :

– يا علي ! أجب القوم إلى كتاب الله إذ دعيت إليه ، وإلا قتلناك كما قتلنا ابن عفان ؟ فوالله لفعلتها إن لم تنجيهم ! .

– فقال لهم : ويحكم ! أنا أول من دعا إلى كتاب الله ، وأول من أجاب إليه ؛ وليس يحل لي ، ولا يسعني في ديني أن أدعى إلى كتاب الله فلا أقبله ؛ إنما قاتلتهم ليدينوا بحكم القرآن ، فإنهم قد عصوا الله فيما أمرهم ، ونقضوا عهده ، ونبذوا كتابه ؛ ولكني قد أعلمتكم أنهم قد كادوكم ؛ وأنهم ليس العمل بالقرآن يريدون .

وكان قائد من قواد عليٌّ ساعيئذ في قلب معركة مع جند معاوية ، وهو الأشتر ، وقد أوشك على نصر حاسم ؛ فأصرّ هذا الفريق الداعي إلى التحكيم ، أن يبعث عليٌّ في طلب الأشتر من موقعه من ميدان القتال ؛ فأرسل عليٌّ رسولاً ليأتيه بالأشتر فقال الأشتر للرسول :

– قل له ليس هذه بالساعة التي ينبغي لك أن تزيلني عن موقعي ؛ إنني قد رجوت الفتح فلا تُعجلني .

ولم يكُد الرسُول يبلغ مَكَانَ عَلَيْهِ لِيُبَلِّغَ إِجَابَةَ الأَشْتَرِ ، حَتَّى عَلَّتْ أَصْوَاتُ الْمُعْرَكَةِ ، وَبِدَا الْأَمْرُ كَأَنَّمَا الأَشْتَرَ بِجِيشِهِ قَدْ ظَفَرَ بِالْفَتْحِ ، فَأَحاطَ الْمُعَارِضُونَ بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ :

قالوا : والله ما نراك أمرته إلا بالقتال .

قال : أرأيتموني ساررت رسولي إليه؟ أليس إنما كلمته على رءوسكم علانية وأتُم تسمعون؟ !

قالوا : فابعث إليه فليأتِك ، وإلا فوالله اعتزلناك بِفَبَعْثَةِ عَلَيَّ مَرَةً أُخْرَى بِرِسُولٍ يَحْمِلُ الْأَشْتَرَ عَلَى تَرْكِ الْمُعْرَكَةِ وَالْحُضُورِ إِلَيْهِ ، وَعَلَى مَضْضِ اسْتِجَابَةِ الْأَشْتَرِ ، وَلَمْ يَكُدْ يَلْعَبْ مَكَانَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ تَقَوَّبَ بِهِ يَعْرَضُونَ الْمُضِيَّ فِي الْقَتَالِ ، حَتَّى صَاحَ فِي غَضَبٍ :

- يا أهل الذل والوهن ! أَحِين عَلَوْتُمُ الْقَوْمَ ، وَظَنَّنَّكُمْ لَهُمْ قَاهِرُونَ ، رَفَعُوا الْمَصَاحِفَ يَدْعُونَكُمْ إِلَى مَا فِيهَا ! وَقَدْ وَالله تَرَكُوكُمْ مَا أَمْرَ الله بِهِ فِيهَا ، وَتَرَكُوكُمْ مَنْ أَنْزَلْتُ عَلَيْهِ ، فَلَا تَجِيئُوهُمْ ! ... أَمْهَلُونِي عَدُوَّةَ الْفَرَسِ ، فَإِنِّي قد طَعَتْ فِي النَّصْرِ .

- قالوا : اذن ندخل معك في خطبتك .

- قال : فَحَدَثُونِي عَنْكُمْ ، وَقَدْ قُتِلَ أَمَانَتُكُمْ ، وَبَيْ أَرَادُكُمْ ، مَتَى كُنْتُمْ مُحَقِّقِينْ؟ أَحِينْ كُنْتُمْ تَقْتَلُونَ أَهْلَ الشَّامِ؟ ! فَأَتَمْ الآنَ حِينَ أَمْسَكْتُمْ عَنْ قَاتَلَهُمْ مُبْطِلُونْ! أَمْ أَتَمْ الآنَ فِي إِمْسَاكِكُمْ عَنِ الْقَتَالِ مُحَقِّقُونْ؟ ! فَقَتَلَاكُمْ إِذْنَ الَّذِينَ لَا تَنْكِرُونَ فَضْلَهُمْ ، وَأَنْهُمْ خَيْرُ مَنْكُمْ ، فِي النَّارِ .

- قالوا : دعانا منك يا أشتَر ! قاتلناهم في الله ، وندع قاتلهم في الله ؛ إِنَّا لَسْنَا نَطِيعُكَ فَاجْتَبِنَا .

- قال : خُذُّتم والله فانخدعتم ؟ ودعيمت إلى وضع الحرب فأجبتم ؟ يا أصحاب الجباء السود ! كنا نظن صلاتكم زهادة في الدنيا ، وشوقاً إلى لقاء الله ! فلا أرى فراركم إلا إلى الدنيا من الموت ...

فسبّوه وسبّهم ، وضرروا بسياطهم وجه دابته وضرب بسوطه وجوه دوابهم ؛ ثم كفوا جميعاً لما أمرهم على أن يكفوا ؛ وأطرق هو لحظة إلى الأرض ، ثم قال في الناس معايناً :

- أيها الناس ! إن أمري لم يزل معكم على ما أحب ، إلى أن أخذت منكم الحرب ، وقد والله أخذت منكم وتركت ، وأخذت من عدوكم فلم ترك ؛ وإنها فيهم أنكى وأنكى ؛ إلا إني كنت أمير المؤمنين فأصبحت اليوم مأموراً ، وكنت تاهياً فأصبحت منها ، وقد أحبتم البقاء ، وليس لي أن أحملكم على ما تكرهون .

وبعد أخذ ورداً بين أنصار عليٍّ ، ثم بعد تبادل الرسائل بين عليٍّ ومعاوية ، اتفق الجميع على مبدأ تحكيم القرآن فيما هم فيه ؛ فبعث عليٍّ قرّاء من أهل العراق ، وبعث معاوية قرّاء من أهل الشام ، فاجتمعوا بين الصّفين ومعهم المصحف ، فنظروا فيه وتدارسوا واجتمعوا على أن يُحيوا ما أحبوا القرآن ، ويُميتوا ما أمات القرآن ؛ ورجع كل فريق إلى صاحبه ؛ فقال أهل الشام : إننا قد رضينا واخترنا عمراً بن العاص ؛ وأما أهل العراق - ومنهم كان جيش عليٍّ - (وهم الذين كانت منهم الفتنة التي صارت خوارج فيما بعد) فقالوا : لقد رضينا واخترنا أبا موسى الأشعري .

وها هنا حاول عليٍّ أن يحمل رجاله الذين اختاروا أبا موسى الأشعري ليتكلّم عنهم ، على أن يعدلوا عن اختيارهم هذا ، وأخذ يعرض عليهم إسمًا بعد إسم لعلمائهم يوافقون ، لكنهم أصرروا على اختيارهم .

واجتمع الموفدان ، وأخذوا في كتابة الوثيقة التي يكون عليها الموافقة

بين الفريقين ، فاقتصر أن تبدأ هكذا :

« هذا ما تقاضى عليه عليٌّ أمير المؤمنين ومعاوية بن أبي سفيان ... »

- فقال معاوية : بئس الرجل أنا إن أقررت أنه أمير المؤمنين ثم قاتلته !

- وقال عمرو بن العاص : بل نكتب اسمه واسم أبيه ؟ إنما هو أميركم ،

فأما أميرنا فلا

ثم انتهت المجادلة بتنازل عليٍّ عن ذكر إمرته في الوثيقة ، فجاءت آخر

الأمر هكذا :

« هذا ما تقاضى عليه عليٍّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان ... »

فلما تم الكتاب ، وشهدت فيه الشهود ، قرئ على صنوف من أهل الشام فرضوا به ؛ لكنه لما قرئ على صنوف من جماعة عليٍّ ، صاح منهم سفيان قائلين : « لا حكم إلا لله » ... وما لبثت هذه العبارة أن سرت فيسائر الصنوف ، فلم يعد يخلو صنف منها من قائل أو أكثر ، يصيرون : لا حكم إلا لله ؛ فتحن لا تحكم الرجال في دين الله ؛ لا حكم إلا لله ولو كره المشركون ؛ لا حكم إلا لله يقضي بالحق وهو خير الفاصلين .

وظن عليٌّ أول الأمر أن المعارضين لوثيقة الموادعة ، القائلين « لا حكم إلا لله » ، قليلون لا يُعبأ بهم ؛ فما هو إلا أن سمع النداء يأتيه من كل ناحية : لا حكم إلا لله ؛ الحكم لله يا عليٌّ لا لك ! ؛ لا نرضى بأن يحكم الرجال في دين الله ؛ إن الله قد أمضى حكمه في معاوية وأصحابه ، أن يُقتلوا أو يدخلوا تحت حكمنا عليهم ؛ وقد كنا زللتنا وأخطئانا حين رضينا بالحكَّمين ، وقد بان لنا زللتنا وخطئنا ، فرجعنا إلى الله وتُبنا ؛ فارجع أنت يا عليٌّ كما رجعنا ، وتب إلى الله كما تبنا ، والا برئنا منك !

فقال عليٌّ : وبِحُكْمِكَمْ ! أَبْعَد الرَّضَا وَالْمِيزَاقَ وَالْعَهْدَ نَرْجِع ؟ !

كان هؤلاء هم من أطلق عليهم بعد ذلك اسم «الخوارج» ؟ على أن فئة الخوارج هذه لم تكن تعلن خروجها على التحكيم ، حتى اقلبت فيما بعد تياراً سياسياً عميقاً ، أخذ يتفرع فروعاً .

ونعود إلى عملية التحكيم كيف سارت ، والام انتهت ؟ فقد أخذ الحكمان يتقارعان الرأي بالرأي على مسمع من الناس ؛ وشاء دهاء عمرو بن العاص أن يقدم أبو موسى على نفسه في الكلام ، تمهيداً لكيادة يدبرها ؛ فيقول له مثلاً : إنك صحيبت رسول الله صلى الله عليه قبل ، وأنت أكبر مني سنًا ، فتكلم أنت ؟ و كان مرمي الخديعة هو أنه إذا ما جاءت لحظة الخلع ، فيعلن كل منهما خلع صاحبه ، تكون البداية لأبي موسى ، فيخلع صاحبه علينا ، ثم يجيء دور الكلام لعمرو ، فيأتي ... وذلك هو ما حدث

- عمرو : أخبرني ما رأيك يا أبو موسى ؟

- أبو موسى : - أرى أن نخلع هذين الرجلين ، ونجعل الأمر شورى بين المسلمين ، يختارون من شاءوا
- عمرو : - الرأي والله ما رأيت .

- وهذا يعلن أبو موسى في الناس ، قائلاً : إن رأيي ورأي عمرو قد انفق على أمر نرجو أن يصلح الله به شأن هذه الأمة .

- فقال عمرو : - صدق ! تقدم يا أبو موسى فتكلم .
وقام ليتكلم ، فاعتراضه ابن عباس قائلاً :

- ابن عباس : - ويحك ! والله إني لأظنه قد خدعتك ! إن كثيراً قد اتفقنا على أمر ، فقدمه قبلك ليتكلم به ، ثم تكلم أنت بعده ؛ فإنه رجل غدار .

لكن أبو موسى لم يأبه لتحذير ابن عباس ، ومضى ليعلن في الناس :

- أيها الناس ! إننا قد نظرنا في أمر هذه الأمة ، فلم نر شيئاً هو أصلح

لأمرها ، ولا ألم لشتها من لا تباين أمرها ؛ وقد أجمع رأي ورأي صاحبي على خلع عليّ معاوية وأن يُستقبل هذا الأمر ، فيكون شوري بين المسلمين يولون أمرهم من أحبوا ؛ وإنني قد خلعت عليّاً معاوية ؛ فاستقبلوا أموركم ، ولو لا من رأيتموه لهذا الأمر أهلاً .

— فقام عمرو بن العاص ليعلن : إن هذا قد قال ما سمعتم ، وخلع صاحبه ، وأنا أخلع صاحبه كما خلعه ، وأثبت صاحبي معاوية في الخلافة ؛ فإنه ولِي عثمان ، والطالب بدمه وأحق الناس بمقامه .

— ١٠ —

من خدعة التحكيم اتبثقت دولة ، هي الدولة الأموية ؛ ومنها كذلك فجرت فلسفة للسياسة ، بدت بوادرها في جماعة الخوارج ومن عارضوهم ؛ أما الأولى فلا نقف عندها لأنها من شأن من رصد نفسه لكتابه التاريخ ، وأما الثانية فهي التي تعنينا ، لأنها مسألة فكرية تعرض للعقل الإنساني في كل زمان أو مكان ؛ إذ ما زال الناس إلى يومنهم هذا من أواخر القرن العشرين ، يسألون : من يكون الحكم ؟ فلا يجد السؤال جواباً يتفق عليه الجميع ؛ وكان الخوارج في تاريخ المسلمين هم أول من طرحا علينا هذا السؤال .

إن كاتب هذه الصفحات ليأخذه بهؤلاء ، الخوارج العجب آناً والاعجاب آناً ؟

فأما العجب من الخوارج فصدره تناقض في موقفهم عجيب ، وأنا الإعجاب بهم فهو فيما اتهوا إليه من مبادئ في سياسة الحكم ، لو كان المسلمون قد أخذوا بها مخلصين ، لكان لهم – في رأي هذا الكاتب – شأن آخر ؛ ومن أهم تلك المبادئ أن الحكم يكون لصاحب القدرة عليه لا للوارثين ولا للأقوباء أو الأغنياء ؛ وأنه لا يجوز أن يكون بين العقيدة والعمل

بها فجوة تفصلهما ، فإذا آمن إنسان بفكرة على أنها الأصلح ، وجب أن يقني في سبيل تحقيقها .

ولنبأ بما نراه في موقفهم من تناقض : فيم كان حُثُّهم علَيْهِ أن يقبل التحكيم حين رفع معاوية ورجاله المصاحف على أطراف رماحهم ، حتى إذا ما قُبِل التحكيم على نحو ما يَسِّنَا وانتهى إلى ما انتهى إليه ، صاحوا « لا حكم إلا لله » وتنكروا لما أسفرت عنه عملية التحكيم ؟ ثم ما الفرق بين أن يحكم المحکمون للقرآن ، وبين أن يكون الحكم لله ؟ !

ولقد كنت لأرباب في قدرتي على فهم الموقف على حقيقته ، لولا أنني أقرأ على نفسه في « نهج البلاغة » ما يدل على أنه هو الآخر كان في عجب من تناقضهم ، فلتقرأوا - مثلاً - هذه الخطبة ، قالها بعد التحكيم :

« الحمد لله ، وإن أتى الدهر بالخطب الفادح ، والحدث الجليل ... أما بعد ، فإن معصية الناصح الشفيف العالم المجرب ، تورث الحسرة ، وتعقب الندامة ؛ وقد كنت أمرتكم في هذه الحكومة أمري ، وتخلىتُ لكم مخزون رأيي ، لو كان يطاع لقصير أمر ! فأبىتم عليَّ إباء المخالفين الجفا ، والمتاذدين العصاة حتى ارتاب الناصح بنصحه ، وضَنَّ الرَّبُّ بِقَدْرِهِ ، فكنت أنا وإياكم كما قال أخو هَوَازِن :

أمرتكم أمري بعنبر ج اللوى
فلم تستثنوا النَّصْحَ إِلَّا ضَبَحَى الغد
ثم لقراً هذه الخطبة لعلَّ أيضاً :

« ... قد كنت تهينكم عن هذه الحكومة ، فأبىتم عليَّ إباء المخالفين المتاذدين ، حتى صرفت رأيي إلى هواكم ، وأتم معاشر أَخْفَاءَ الْهَامَ ، سفهاءَ الْأَحْلَامَ ». .

وقيل إن علياً أرسل إليهم عبد الله بن عباس ليناظرهم في شأن موقفهم ،
فجري بيته وبينهم هذا الحوار :

- ابن عباس : ما الذي نقمت على أمير المؤمنين ؟
- الخوارج : قد كان للمؤمنين أميراً ، فلما حكم في دين الله خرج من الإيمان ! فليتتب بعد إقراره بالكفر نعد إليه .
- ابن عباس : ما ينبغي لمؤمن لم يُشب إيمانه بشك أن يُفتر على نفسه بالكفر .
- الخوارج : إنه حكم .
- ابن عباس : إن الله أمر بالتحكيم في قتل صيد ، إذ قال تعالى « يحكم به ذوا عدل منكم » فكيف في إمامه قد أشكلت على المسلمين ؟ !
- الخوارج : إنه حكم عليه فلم يرض
- ابن عباس : إن الحكومة كالإمام ، ومتى فسق الإمام وجبت معصيته ؛ وكذلك الحكمان لما خالفا نِيَّدَتْ أقاويلهما .

ولم يكتف أمير المؤمنين ببعثة عبدالله بن عباس إليهم ليحاججهم ، بل لقيهم هو بنفسه ليواصل معهم الحجاج :

- علي : ألا تعلمون أن هؤلاء القوم لما رفعوا المصاحف قلت لكم إن هذه مكيدة ووهن ، وأنتم لو قصدوا إلى حكم المصاحف لأنتمي ، وسألوني التحكيم ؟ أتعلمون أن أحداً كان أكره للتحكيم مني ؟
- الخوارج : صدقت .

- علي : فهل تعلمون أنكم استكرهتموني على ذلك حتى أجبرتم إلهي فاشترطت أن حكمها نافذ ما حكماً بحكم الله ، فتني خالفاء ، فانا وأنت من ذلك بُراءاء ؟ وأنتم تعلمون أن حكم الله لا يدعوني !

- الخوارج : اللهم نعم ... حُكِّمْتَ في دين الله برأينا ، ونحن مقررون بآنا كنا كفرا ، ولكننا الآن تائبون ؛ فأقرَ بمثل ما أقررنا به ، وَتَبَّ ،

تهض معك إلى الشام .

- علىَ أَمَّا تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَمْرَ بِالْتَّحْكِيمِ فِي شَقَاقِ الْجَنَاحَيْنِ وَأَمْرَأَهُ ، فَقَالَ سَبِّحَانَهُ « فَابْتَغُوا حَكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِّنْ أَهْلِهَا » ، وَفِي صَيْدِ أَصْبَابِ كَارْنَبِ يَسَاوِي نَصْفَ دَرْهَمٍ ، فَقَالَ « يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ » ؟

- الخوارج : إنَّ عَمَراً لَمَا أَبَى عَلَيْكَ أَنْ تَقُولَ فِي كِتَابِكَ : « هَذَا مَا كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ .. » مَحْوِتُ اسْمِكَ مِنَ الْخِلَافَةِ ، وَكَتَبَتْ : « عَلَيْيَ بنَ أَبِي طَالِبٍ » فَقَدْ خَلَعْتَ نَفْسَكَ .

هكذا ركب الخوارج رءوسهم في مناهضتهم لعليٌّ ، يجاجونه ، لكنه حجاج من لا يريد الإذعان ، فالعجب كل العجب لهذه الفتنة التي أعلنت مبدأها السياسي في أن يكون الحكم للأصلح ، بغض النظر عن أي صفة أخرى فيه ، فكان مبدأ قميئاً أن يقيم للحكم العادل بين الناس أقوى الأسس ، ومع ذلك فقد كانت هذه الفتنة نفسها هي التي أظهرت من العنت وضيق النظر والاستبداد بالرأي ما لا يقره عقل سليم .

فانظر إلى هؤلاء الناس وهم يفتكون فتكاً بمن خالفهم في الرأي ، كأنما كان الرأي السيد حكراً لهم ، فهذا هو رجل من أتقى المسلمين عندئذ ، وكان من أصحاب الرسول عليه السلام ، هو عبد الله بن خباب ، سمع بقدوم طائفة من الخوارج إلى حيث كان يقيم ، يهددون الناس بالقتل إذا لم يساندوهم في الرأي ، فخرج الرجل مع امرأته - وكانت حبلى - خرج مذعوراً ، يعلق مصحفاً حول عنقه ، فبادروه بالقول :

- الخوارج : إنَّهُ الَّذِي فِي عَنْقِكَ لِيَأْمُرَنَا بِقَتْلِكَ .

- ابن خباب : مَا أَحْيَاهُ الْقُرْآنُ فَأَحْيِيهُ ، وَمَا أَمَاتَهُ فَأُمَّتُهُ ! .

- الخوارج : مَا تَقُولُ فِي عَلَيَّ بَعْدَ التَّحْكِيمِ وَالْحُكْمَةِ ؟

– ابن خباب إن علياً أعلم بالله ، وأشد توقياً على دينه ، وأنفذ بصيرة .
– الخوارج : إنك لست تتبع المهدى ، إنما تتبع الرجال على اسمائهم .
ثم قربوه إلى شاطئ النهر ، فأضجعوه ، فذبحوه ؛ ثم دعوا بامراته
الحبل فقرروا عما في بطنه !

ومن هذا القبيل ما روي من أن واصلاً بن عطاء كان يسير مع جماعة من رفقاء ، فأحسوا بالخوارج ، فقال واصل لرفقائه : دعوني وإياهم :

- الخوارج : ما أنت وأصحابك ؟
- واصل : قومٌ مشركونٌ مستجرونٌ بكم ليسمعوا كلامَ اللهِ ويفهموا حدوده .

الخوارج : قد أجرناكم ...
— واصل : بل تبلغوننا مأمننا ، لأن الله تعالى يقول : « وإن أحد من
المشركين استجارك ، فأجزه ، حتى سمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه »

- الخوارج : ذاك لكم ،
فصاروا معهم حتى أبلغوهم الأمان .

إن هذه المجافاة لنطق العقل التي نراها قد بلغت عند هؤلاء القوم ذروتها ، لستدعى إلى أذهاننا ما يوازن الصورة قبل أن نتسرع فنحكم بالخلل الفكري على العصر كله ، إذ يستدعي إلى أذهاننا موقفاً من علي وقفة في تلك الأيام نفسها ، وأظهر فيه من الاعتصام بأحكام العقل ما يجعله الرائد الذي نائم به ونحيي تراثه في حياتنا الراهنة إذ روينا عنه أنه لما هم بالخروج لمقاتلة الخوارج ، اعترضه منجم ، فدار بينهما هذا الحديث :

- المنجم : يا أمير المؤمنين ، لا تَسِرْ في هذه الساعة ، وسر على ثلاثة ساعات مضين من النهار ؛ فإنك إن سرت في هذه الساعة أصابتك أذى . أى أذى ، وفْحَ شديد ، وإن سرْت في الساعة التي أمرتك بها ظفرت وظهرت ، وأصبت ما طلبت .

- علي : أتدري ما في بطن فرسي هذه ؟ أذكُرْ هو أم أنت ؟
- المنجم : إن حَبَّتْ عَلِمْتُ .

- علي : من صدَّقَ بهذا فقد كَذَّبَ بالقرآن ؛ قال الله تعالى : « إن الله عنده علم الساعة ، ويُنزلُ الغيث ويعلم ما في الأرحام » ... إن محمداً صلى الله عليه ما كان يدْعُى علم ما أدعى علمه ؛ أترعلم أذلة تهدي إلى الساعة التي يصيب النفع من سار فيها ، وتصرف عن الساعة التي يتحقق السوء من سار فيها ؟ فلن صدَّقَ بهذا فقد استغنى عن الاستعانة بالله جل ذكره في صرف المكرور عنه ، وينبغي للمرء بأمرك أن يوليك الحمد دون الله جل جلاله خالق ونسد في الساعة التي نهيتنا عنها [ثم خاطب الناس قائلاً] أيها الناس ! إياكم والتعلم للنجوم إلا ما يهُنْدِي به في ظلمات البر والبحر ... [وعاد إلى مخاطبة المنجم] أما والله لئن بلغني أنك تعمل بالنجوم لأخْلَدَنَكَ السجنَ أبداً ما بقيتُ ،

ولآخر منك العطاء ما كان لي من سلطان .

ثم سار في الساعة التي نهاد عنها المنجم ، فانتصر على من قاتلهم من الخارج ، فقال : لو سرنا في الساعة التي أمرنا بها المنجم لقال الناس : سار في الساعة التي أمر بها المنجم فظفر وظهر ؛ أما إنه ما كان لمحمد صلى الله عليه منجم ، ولا لنا من بعده ، حتى فتح الله علينا بلاد كسرى وفيصر ؟ أيها الناس ! توكلوا على الله ، وثقوا به ، فإنه يكفي من سواه .

— ١١ —

لقد سطنا كل هذا الذي بسطناه عما دار في صفين بين علي ومعاوية ومن أحاط بهما من رؤوس وأعلام ، لتفق نحن من الصراع مشاهدين ، نشهد هؤلاء الرجال ومعنا نظرة القرن العشرين ، لعلنا نستطيع أن نزن الموقف من ناحيته الفكرية ، فإلى أي حد بدخل منطق العقل في أفعال الرجال وردود أفعالهم ؟ أم هل كانت الغلبة في سلوكهم لدفعة الوجдан ؟ وأحسبنا فيما قد عرضناه من تفصيلات القتال وفيما تبادله الجانبان من محاورة ومداورة قد أحسنا بكثير من الغرابة في مواقف لا نألفها بل لا نسيغها في حياتنا الحاضرة ، كما أحسنا في الوقت نفسه بحقيقة الإنسان التي ما زلت نألفها في معاصرينا قد تجلت فيها شهدناه ، كأنما الإنسان هو الإنسان في تفكيره وتدبره وحياته ودهائه ، لا فرق في ذلك بين أن يكون هذا الإنسان من عاشوا قبل المسيح أو بعد المسيح ، أو عاشوا في صدر الإسلام أو ما بعد الصدر إلى الظهور والأعجاز ؛ حتى لقد عنَّ لي وأنا أكتب الصفحات السالفة أن أبدل أسماء بأسماء ، فإذا الموقف في إطاره العام هو نفسه الموقف الذي يتكرر في تاريخ البشر كلما اختصر رجالاً على الحكم ، فجئَ كل من الرجلين أتباعاً وأشياعاً ، ثم تلاقياً في ساحة القتال أو جلاؤاً إلى وسائل المكر والدهاء والخدية ، مما يسمى في قاموس السلوك البشري

فاما وجه الغرابة التي لا نألفها في حياتنا المعاصرة ، فهو هذا الجمع العجيب - والجميل - في رجل واحد بين أن يكون هو الفارس الذي يجيد القتال بسيفه وجواده ، وهو السياسي الذي يجادل ويقاول ، وهو الأديب الذي يحسن صياغة اللفظ في أروع ما تكون الصياغة الأدبية ؛ إن السياسي في يومنا هذا قد تكون له موهبة الكلام خطابة وكتابة ، لكنه لا يضيف إلى ذلك مهارة القتال وشجاعة المحاربين ، ثم لا يضيف إلى عدا وهذا وذلك حكمة الفلسفه التي تنتع بصاحبها نحو ضم الكون كله في أحَدَام موجزة مرکزة نافذة إلى صميم الحق .

لكن أجمع هذه الأطراف كلها في رجل ، يكن لك علىَّ بن أبي طالب ؛ فلئن كان الموقف في واقعة صفين - الذي اختراه ليكون أوراً المواقف التي نعيش فيها الأسلاف لتنظر إليهم ثم تحكم لهم أو عليهم - أقول إنه إن كان ذلك الموقف قد دارت رحاه حول عدة أقطاب لا حول قطب واحد ؛ فهناك علىَّ في ناحية ومعاوية في ناحية ؛ وهناك عمرو وابن العاص يعاون معاوية بدهائه ، وهناك أولئك الخارج يعارضون علىَّ بتناقضهم في الفكر و بتزمنهم في العقيدة ؛ إلا أنني إذا اخترت واحداً ليكون هو المرأة التي نذكر عليها أنظارنا لنفهم تلك الحقبة الزمنية من حيث طرائق إدراكها لقلت إنه علىَّ وليس هو معاوية ولا عمرو ولا الخارج ؛ لماذا ؟ لسبب بسيط يتصل بموضوعي وهدفي ، وهو أن له كتاباً ينسب إليه ، أعني «نهج البلاغة» ، ولا شأن لي بعد هذا بتقويم الرجال لأرى من يكون منهم أعلى ومن يكون أدنى ، أو من يكون منهم على صواب ومن يكون على خطأ ، لأن ذلك ليس هو ما أكتب فيه هذه الصفحات ؛ وإنما شأني كل شأني هو المرحلة الفكرية التي عاشوها وطريقهم في الإدراك والحكم ؟ ومن ثم يكون المعبر منهم عن فكرته في عبارة أجدها بين يديّ ،

أصلح لتركيز النظر من لم يبهه الله قدرة الإعراب عن نفسه إعراباً يمكننا
نحو الخلف من رؤية عقله في عبارته .

ولقد زعمت في الفصل السابق أن المراحل الادراكية الأولى من مراحل
تراثنا الفكري ، كان يغلب عليها طابع الفطرة السليمة ، التي تحدس الحقيقة
حسناً نافذاً ، يصل إلى الحكم العام بغير تحليل لعناصره أو إقامة البرهان
على صوابه ؛ ولست أدرى هل أحَسَ القارئ ما أحسستُه ، ونحن نستعرض
معاً ما تفاعل به المحاربون في واقعة صفين ، من أن الرجل منهم كان
يمسك بالفكرة المعينة وكأنه يمسك بسيفه أو يمتنع جواهده ؛ أعني ان
«الفكرة» عندئذ لم تكن نظرية مجردة ، بل كانت أقرب إلى أداة من
أدوات الحرب ؛ ولذلك فقد شابت الأفكار مع السيف والجیاد في
نسيج واحد لا تفرق فيه بين خيط وخيط .

وبعد ذلك فقلب معي صفحات الرائعة الأدبية التي تسمى «نبع
البلاغة» وقل لي : أين ينتهي الأديب ليبدأ الفيلسوف ؟ وأين ينتهي الفيلسوف
الأديب ليبدأ الفارس ، ثم أين ينتهي هذا ليبدأ السياسي ؟ إنه لا فواصل
ولا فوارق ؛ في هذه المختارات خطب ورسائل وأحكام وحجاج وشواهد
امتزج فيها الأدب بالحكمة ، والحكمة بالأريحية ، وهاتان بما نسميه اليوم
سياسة يسوس بها الحاكم شعبه ، أو يدارر بها المقاوض خصميه ويحاوره .
فلنقرأ للإمام عليًّ هذه العبارات لنرى كيف صيغت الأحكام الفلسفية
العامة في لفظ أخاذ :

- من ضاق عليه العدل فالجلور عليه أضيق .
- قلماً أدبر شيء فأقبل .
- كفى بالمرء جهلاً ألا يعرف قدره
- لسان الصدق خير من المال الموروث

- ما غُزِّي قومٌ قط في عقر دارهم إلا ذلوا
- لا رأي لمن لا يطاع
- الوفاء توأم الصدق
- ليس من طلب الحق فاختطاه كمن طلب الباطل فادركه
- المنجم كالكاهن ، والكافر كالساحر ، والساحر كالكافر ، والكافر في النار
- إن أنسح الناس لنفسه أطوعهم لربه ، وإن أغشَّهم لنفسه أعصاهم لربه
- ما كل ذي قلب بليبي ، ولا كل ذي سمع بسميع ، ولا كل ناظر بصير .

- من عشق شيئاً أعشى بصره ، وأمرض قلبه
- كم من منقوص رابح ، ومزيد خاسر
- إن يد الله مع الجماعة ، وإياكم والفرقة ، فإن الشاذ من الناس للشيطان ، كما أن الشاذ من الغنم للذئب
- الحكمة حياة للقلب الميت ، وبصر للعين العمياء
- العامل بغير علم كالسائر على غير طريق

وهكذا أسلة من طرقته في المناقضة والجدل ، لترى كيف اجتمع
عنه حس الأديب بذهن المفكر .

[لما نقل إليه جماعة من الناس أنباء السقيةة من مبادعة أبي بكر
للخلافة]

- قال : ما قالت الأنصار ؟
- قالوا : قالت : منا أمير ومنكم أمير
- قال : فهلا احتججتم عليهم بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
ووصَّى بأن يُخْسِنَ إلى مُحسِّنِهم ، ويُتَجَازَ عن مسيئِهم ؟
- قالوا : وما في هذا من الحجة عليهم ؟

- قال : لو كانت الإمامة فيهم ، لم تكن الوصية بهم ... فماذا قالت
قريش ؟

- قالوا : احتجت بأنها شجرة الرسول صلى الله عليه وسلم

- قال : احتجوا بالشجرة ، وأضاعوا الثمرة

وإن النصوص ليطول بنا نقلها إلى القارئ ما طال « نهج البلاغة »
فخبير للقارئ أن يرجع إليه ليطالع نفساً قد اجتمع فيها ما يصور عصرها
من حيث الركون في إدراك حقائق الأمور إلى سلامة السليقة وحضور
البديهة وصدق البصيرة بغير حاجة إلى تحليلات العقل وتعليلاته ، ولا
إلى طريقة المناطقة في جمع الشواهد وترتيب النتائج على المقدمات ، فهذه
كلها أمور موعد ظهورها - في الأفراد وفي الجماعات وفي الثقافات
والحضارات - إنما يكون في المرحلة الثانية من مراحل النمو . كما أشرنا
في الفصل السابق .

إذن فلتنتقل إلى هذه المرحلة الثانية من مراحل النمو الثقافي كما نراه
في تراثنا الفكري .

الفَصْلُ الثَّالِثُ

مِصِبَاحُ الْعَقْلِ فِي مِشَكَّةِ التَّجْرِيبِ

- ١٢ -

قدمنا لك في الفصل الأول خطة السير التي رسمناها لأنفسنا ، لتهدي بمعاملها في التماสنا لطريق العقل في تراثنا الفكري ، وقد جعلنا تلك المعلم مدارج الادراك التي رأها الامام الغزالى عند تأويله لآية النور ، والتي هي نفسها - على وجه التقرير - مدارج الادراك التي أشار إليها الفيلسوف المعاصر « وايتهد » عند حديثه عن أهداف التربية ؛ وهي درجات تتدخل كلما صعدنا سلم النمو ، أو أخر الدرجة السابقة في أوائل الدرجة اللاحقة ؛ شأنها في ذلك شأن التدرج أنها وجدناه في ظواهر الطبيعة ومظاهر الفكر على حد سواء : فن إدراك بالحواس يستمد ذخيرته من دنيا الواقع مباشرة أثناء مكابدة الإنسان لما يعتوره من أزمات وما يعترضه من مشكلات ؛ إلى ادراك بالعقل قوامه تقوين القوانين التي تحمل في طيها أحکاماً عامة انتزعت من الموقف المفردة الجزئية التي خاضها الإنسان في معمعان حياته بكل ما فيها من ضروب الكد والخداع والصراع ؛ إلى ارتفاع بهذه القوانين العامة نفسها إلى مبادئ أعم منها ، كل مبدأ منها يطوي تحت جناحيه عدة قوانين دفعه واحدة ، جاعلاً منها أسرة متتجانسة ؛ إلى محاولة أخيرة للوصول

بهذه المبادئ الأولى إلى المعين الذي تدفقت منه في أذهاننا كأنها الومضات التي نضي، أمام الإنسان طريق المداية ولقد بسطنا أمام أنظارنا موقفاً معيناً بكثير من تفصيلاته ، هو واقعة صفين بين علىٰ ومعاوية ، لرى أسلافنا رأى العين إذ هم يخوضون عباب حياتهم الفعلية الواقعية كيف كانوا يفكرون ويسلكون ؟ وزعنوا أنهم في موقفهم ذاك – فيما رأينا – إنما كانوا مثلاً واضحاً للمرحلة الإدراكية الأولى ، القائمة على أحکام البديهة الفطرية ؛ فلم تكن الفكرة لديهم وليدة قراءة ودرس ، ولا وليدة تأمل طويل في صورة مجردة نظرية ، بل كانت الفكرة لديهم تأتي فور لحظتها لترد على موقف طارئ ، كأنما هي الكرة يقذف بها لاعب ليりدها إليه لاعب آخر في غير تمهل ولا إرجاء ؛ وإذن فقد كانت هذه هي الصورة لحياة الإدراك في مرحلتها الأولى من مراحل تراثنا الفكري ، وكان ذلك خلال القرن السابع الميلادي (الأول الهجري) على وجه التقرير .

وسيلنا الآن إلى الانتقال مع تلك الحياة الإدراكية في تراثنا إلى مرحلتها الثانية ، التي هي مرحلة التفكير العقلي الذي نجد قوامه في تعقيد القواعد لما قد كان أشتاتاً متاثرة ، أو قل إن قوامه هو في رد التجارب الجزئية والخبرات المفردة إلى أحکام عامة تضمها معاً في شمل واحد .

وإن هذا التعميم في أحکامنا – لو أحسنت صياغته وسلّمَ من الخطأ – هو في صميم النهج العلمي ؛ بل هو في صميم العلم ذاته ؛ فما العلم ؟ إنه لا يعرف بموضوع معين ، لأن موضوعات البحث العلمي قد تتعدد ، فقد يكون موضوع الباحث العلمي هو تركيب المادة أو هو التفاعل بين عنصرين أو أكثر من عناصر المادة ، أو قد يكون موضوعه هو حركة الأفلاك أو مسار الضوء أو سرعة الصوت أو فاعلية الكهرباء ، أو قد يكون موضوعه هو غزوہ المكسوس على مصر ، أو سقوط المطر أو هبوب

الريح ، أو قد يكون موضوعه أوزان الشعر العربي أو خصائص فن العمارة في عصر من العصور ، وهكذا وهكذا إلى ما ليس له آخر من موضوعات شئ يتناولها رجال العلم بالبحث ، وكلها – على اختلافها الشديد الذي تراه – علوم ؛ واذن فحال أن نعرف العلم بنوع الموضوع الذي يطرحه للبحث ؛ لكننا نكون أقرب إلى الصواب إذا عرفنا العلم بمنهجه لا بموضوعه ؛ فاختر أي موضوع تشاء ، وابحثه بطريقة معينة لها شروطها وحدودها تكون من العلماء ، ويكون موضوعك هذا جزءاً من العلم .

ولهذا المنهج الذي يميز العلم مما سواه خصائص كثيرة ، لعل أولها وأهمها هو أن تلمس الأحكام العامة من المفردات ، شريطة أن تكون على حذر شديد وعلى دقة صارمة ، لكي تحيي تلك الأحكام العامة صورة صحيحة لما يقع بالفعل في دنيا الواقع ، وبهذا يمكن تطبيقها على أرض الواقع فتنطبق ، وتصبح أداة هادية للإنسان في حياته العملية .

فإذا كانت المرحلة الإدراكية الأولى خوضاً في عباب الحياة كما تقع لنا مواقفها بالفعل ، فإن المرحلة الإدراكية الثانية هي تجريد من تلك الحياة الفعلية العملية لما عسى أن يجرده من قوانين ومبادئ وأحكام ؛ والذي نحن زاعموه هنا هو أننا إذ ننتقل مع أسلافنا من القرن السابع الميلادي إلى القرن الثامن ، فنحن بذلك إنما ننتقل من إدراك الفطرة والتجربة والمعاناة إلى الإدراك العلمي في أولى درجاته على الأقل ؛ فقد كان العرب يتكلمون لغتهم في القرن السابع وما قبل القرن السابع ، لكنهم لم يستخرجوه لتلك اللغة قواعدها إلا حين أخذوا في التفكير العلمي ؛ وكان لهم شعر ينظمونه ، لكنهم لم يجدوا من ذلك الشعر موسيقاه – أي نفعيلاته وأوزانه – إلا حين أخذوا يفكرون على نهج العلم ومنطقه ، وهكذا ؛ لقد كانت مرحلتهم الأولى تقابل المشكاة من مصادر النور ، وهذا هم الآن – مع القرن الثامن – قد بدأوا مرحلة أخرى تقابل المصباح في المشكاة ، آخذين هنا بتأويل

المشكلات الفكرية تحييء نابضة بالحياة حين تنبت في تربة الحياة العملية نفسها ، كما نكابدها ونعاينها ؛ لكنها تحييء مفتولة باردة حين تتزرع من محيطها انتراغاً لتنقل إلى محيط آخر لا تنفس هواءه ولا تحيا تحت سمائه ؟ وأقول هذا وفي ذهني دنيانا الثقافية التي نعيشها - نحن العرب المعاصرون - اليوم ، حيث كثير من المشكلات التي يتناولها أئمة هذه الدنيا الثقافية التي يعيشها العرب المعاصرون ، لا تمت إلينا بسبب واضح ، ومن ثم كان متفقونا في واد وجمهور الناس في واد آخر ؛ فمتفقونا يقرءون على الأغلب - لغة أوروبية ، ويصادفون في كتبها وصحفها مسائل يطروحها كتاب تلك اللغة لأنها تعترضهم في مجرى حياتهم ، فما هو إلا أن يصبح الصباح بمثقفينا هؤلاء ، وإذا تلك المسائل نفسها بحلوها نفسها قد سالت على أقلامهم مقالات عربية في الصحف والمجلات والكتب ، ثم يقرأ القارئ المسكين ، وقد يفهم وقد لا يفهم محور المشكلة المطروحة وطريقة حلها ، لكنه بدوره يريد أن يُسلّك في زمرة المثقفين ، فسرعان ما يردد مفروءه في المجالس التي يرتادها ؛ ولو وقف الأمر عند هذا الحد لمان ، لكن نتيجة فادحة تنتفع بالضرورة ، وهي أن جمهور الناس من غير المثقفين يعانون في حياتهم مواقف بعينها ومشكلات بذاتها ، وكانوا يودون أن يسمعوا عنها ما يهدىهم سواء السبيل ، فلا يجدون هذه المهدية عند المثقفين ، فيلوذون معدورين بمن يحل لهم مشكلاتهم بالخرافات ، فيحضر لهم أرواح الموتى لعلها تهدى برأى ، أو يلنجأ إلى صاحب كرامات عسى أن يشير إلى طريق . لكن ذلك استطراد منا عما كان بصدده الحديث فيه ، فلتعد مسرعين إلى موضوع الحديث ، لنقول مرة أخرى إن المشكلات الفكرية تنبض عند أصحابها بالحياة حين تنبت معهم في أرض حياتهم العملية ذاتها ،

وهكذا كانت الحال مع أسلافنا عندما طرحت أمامهم مشكلة نظرية تزيد حلاً مفيناً ، ولعلها كانت أول مشكلة نظرية تطرح أمامهم للبحث النظري وأعني بها مشكلة الذنوب الكبيرة ماذا يكون الحكم السديد بالنسبة إلى مقتفيها ؟

إنه لم يتزعوا هذه المشكلة من الماء ، بل ابنتها لهم ابنة من أرض الحوادث ، وفرضت نفسها على عقولهم فرضاً نتيجة لازمةً لواقعى الجمل وصفين ؛ ففي كلتا الحالتين كان نفر من أمّة المسلمين يقاتلون نفرًا من أمّة المسلمين ؛ وإذاً في حين الفريقين خلاف احتجَ إلى درجة القتال وسفك الدماء ؛ ولم يكن الأمر عندئذ يعدو أن يكون أحد الفريقين على الأقل على غير صواب ، إن لم يكن الفريقيان معاً ، وأما أن يكون كلاهما على صواب فضربي من المحال ؛ ومعنى ذلك أن أحد الفريقين على الأقل إن لم يكن كلاهما معاً ، قد افترف خطيئة كبيرة في حق من قتلوا بغير وجه حق ؛ أفلبس من الطبيعي في هذه الحالة أن يسائل المرء نفسه : ترى ماذا يكون الحكم في مسلم ارتكب خطيئة كبيرة ؟ ولقد كانت هذه المسألة بالفعل هي أول ما عرض أمام العقل ليوازن حججها ثم يصدر حكمًا يرضى عنه منطقه ؛ على أن المسألة لم تقف عند حدودها الفقهية في الحكم على مؤمن أذنب ، بل ما هي إلا أن تفرعت فروعًا مست أحقيبة الخلافة لمن تكون ، ومن ثم رأينا النظارات السياسية تبدأ في الظهور وتتشعب بين الناس تيارات ومذاهب .

لقد رسمنا صورة لما كان في واقعة صفين ، فرأينا كيف ثبتَ الخارج فيها كما يثبت النبات في تربته ، لم يُنقل إليها نقلًا ولا أقحم عليها إقصاماً ، ولا يأس علينا هنا في أن نرسم صورة أخرى لما كان في واقعة الجمل عند البصرة ، لترداد لنا الرؤية وضوحاً ، فرى كيف نشأت أمام العقل العربي أولى مشكلاته التي حاول معالجتها بمنطق البرهان . (راجع ابن أبي الحديد

لما بُويع علىَ ، كتب إلى معاوية في الشام يطلب منه البيعة ، فما كان من معاوية هذا إلا أن كتب بدوره إلى الزبير يغريه بولاية الكوفة والبصرة على أن تكون هذه الولاية لطلحة من بعده ، قائلاً له فيها قال : « ... فدونك الكوفة والبصرة ، لا يسبقك إلَيْهما ابن أبي طالب ، فإنه لا شيء بعد هذين المصرفين ... » ثم حَثَّه على أن يظهر هو وطلحة معه الطلب بدم عثمان .

فلما وصل هذا الكتاب إلى الزبير ، سُرَّ به ، وأعلم به طلحة ، فلم يشكا في أخلاق النصيحة من معاوية ، وعزم على أن يخرجها على عليَّ بعد أن كانوا باياعه ؛ ولم تمض أيام حتى جاء الرجالان إلى عليٍّ يطلبان منه أن يوليهما بعض أعماله ، فأمهلهما عليٌّ حتى يرى ماذا هو صانع ؟ فعاد الرجالان مرة أخرى إلى عليٍّ يستأذنانه في العمرة ؛ فأدرك أمير المؤمنين ما ينطويان عليه من خديعة ، وقال لهم : .

- ما العمرة تريдан .

فحلفا له بالله أنهما ما يريدان غير العمرة .

قال لهم : .

- ما العمرة تريдан ، وإنما تريдан الغيرة ونكث البيعة ! فحلفا بالله ما الخلاف عليه ، وما نكث بيعة يريдан ؟ فما يريدان إلا السفر لأداء العمرة .

قال لهم : .

- فأعيدا البيعة لي ثانية

فأعاداها بأشد ما يكون من الأيمان والمواثيق .

فأذن لهم ، فلما خرجا من عنده ، قال لمن كان حاضراً :

— والله لا تروتها إلا في فتنة يقتتلان فيها .
وقد صدقت فراسته فيما ؛ إذ أنهاها إذ هما في طريقهما إلى مكة ، لم
يلقيا أحداً إلا وقالا له :
— ليس لعليٌّ في أعنافنا بيعة ، وإنما بايعناه مكرهين .

وسار الزبير وطلحة من مكة – ومعهما عائشة – بريدون البصرة ؛
ولقيهم أمير المؤمنين هناك في معركة سميت بمعركة الجمل لأن أم المؤمنين
عائشة ، كانت في هودجها على ظهر جملها تشارك في مقابلة عليٍّ وصحبه ،
ويساندهم جميعاً فريق من أهل البصرة ؛ ولقد قيل في وصف المعركة :
كانت الرماح يوم الجمل قد أشرعتها الرجال ، بعضها في صدور بعض ،
كأنها آجام القصب ؛ وقيل :

كانت الرءوس تقطع عن الكواهل ، والأيدي تطيح من العاصم ،
وأماء البطن تنطلق من الأجواف ، وهو حول الجمل كالجراد الثابتة لا
تحلحل ولا تنزلل ، حتى لقد صرخ على بأعلى صوته : ويلكم ! اغروا
الجمل ، فإنه شيطان ! اغروه وإلا فنيت العرب ! لا يزال السيف قائماً
وراكعاً حتى يهوي هذا البعير إلى الأرض !

فصمد رجال عليٍّ للجمل حتى عفروه ، فسقط وله رغاء شديد ،
فلما تركه كانت المزية .

كان فريق من أهل البصرة مع عائشة وصاحبيها طلحة والزبير ،
وكان رجال عليٍّ من أهل الكوفة ؛ فلما انقضت الواقعة عن هزيمة الأولين ،
أخذ الفريقان بتعارضان بأراجيز الشعر !

أريدك – أيها القاريء – إلا تنسى أن الحرب كانت بين فريقين ، في
أحد هما أم المؤمنين عائشة ، وفي الآخر عليٍّ بن أبي طالب الذي كان موقعه
من النبي عليه السلام ما كان ! فهل تصدق أن يقوم الزبير وطلحة في الناس ،

يُسْتَحْشِنُهُمْ عَلَى اسْتِئْنَافِ الْقَتَالِ ، فَيَقُولُونَ فِي عَلَيٌّ : إِنَّهُ لَا يُبَيِّنُ حُرْمَةً إِلَّا أَنْهَكَهَا ، وَلَا حَرِيَّمًا إِلَّا هَنَّكَهُ ، وَلَا ذَرِيَّةً إِلَّا قَتَلَهَا وَلَا ذَوَاتَ خَدْرٍ إِلَّا سَبَاهُنَّ !!

وَبَعْدَ المُزِيَّةِ أَخْذَتْ عَاشَةً كَفَّاً مِنْ حَصِّيٍّ ، فَحَصَّبَتْ بِهِ أَصْحَابَ عَلَيٌّ ، وَصَاحَتْ بِأَعْلَى صُوتِهَا : شَاهِتِ الرُّوجُوهُ !! فَقَالَ لَهَا قَائِلٌ : وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ، وَلَكِنَ الشَّيْطَانُ رَمَى !

فَنَّ مَنَا - نَحْنُ أَبْنَاءُ هَذَا الْعَصْرِ الْحَاضِرِ ، الَّذِينَ ملَّتْ نُفُوسُهُمْ رُهْبَةً مِنْ هُؤُلَاءِ الْأَوَّلِيَّاتِ كَادَتْ تُبْلِغُ بَهْمَ حَدَّ التَّقْدِيسِ وَالْعَصْمَةَ مِنَ الْخَطَأِ - مِنْ مَا يَرِيَ هَذَا التَّقَادُفُ بِكَلِمَاتٍ هِيَ مِنْ أَغْلَظِ الْلُّفُوزِ ، بَيْنَ نَاسٍ هُمْ مِنْهُمْ فِي قَلْوَبِنَا ، ثُمَّ لَا يَأْخُذُهُ الْعَجْبُ وَالْذَّهُولُ ؟

عَلَى أَنْ مَوْضِعَنَا هُوَ أَنْ نَصْبِعَ هَذِهِ الصُّورَةَ أَمَانَا ، فَنَفْهَمْ فَهْمًا جَيْدًا كَيْفَ تَسْتَثَارُ الْعُقُولُ يَوْمَنِذِ لِسْوَالٍ يَسْأَلُ : إِذَا كَانَ أَحَدُ هَذِينَ الْفَرِيقَيْنِ مِنْ صَفَوَةِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى خَطَأٍ - وَلَا بَدَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْأَقْلَى عَلَى خَطَأٍ - وَإِنَّهُ لِخَطَأٍ أَنْتَجَ سَفْكَ الدَّمَاءِ لِعَدْدٍ كَبِيرٍ مِنَ النَّاسِ ، قَدْ يَكُونُونَ مِنَ الشَّهِيدَاتِ إِذَا كَانُوا مَعَ جَانِبِ الْحَقِّ ، وَقَدْ يَكُونُونَ مِنَ الْمُضَالِّيَّاتِ إِذَا كَانُوا مَعَ جَانِبِ الْبَاطِلِ ، فَإِذَا يَكُونُ حُكْمُ الْعُقْلِ فِي ذَلِكَ كَلْمَهُ : فَأُولَاؤُ : أَيِ الْجَانِيَّاتِ عَلَى حَقٍّ ؟ وَثَانِيَّاً : مَا حَكَمْنَا فِيمَنِ يَكُونُ عَلَى بَاطِلٍ ؟ وَثَالِثًاً : أَفَيْ مُسْتَطِاعُنَا أَنْ نَهْتَدِي إِلَى قَاعِدَةِ نَظَرِيَّةٍ فِي أَحْقِيقَيِّ الْخَلَاقَةِ لِمَنْ تَكُونُ ؟

- ١٤ -

لَقَدْ اخْتَرَتْ مَدِينَةُ الْبَصَرَةِ فِي أَوَّلِيَّاتِ الْقَرْنِ الثَّامِنِ الْمِيلَادِيِّ (الثَّانِيُّ الْمُهْجَرِيُّ) لِتَكُونَ هِيَ مَوْضِعُ الْوَقْفَةِ الثَّانِيَّةِ الَّتِي أَقْفَهَا مَعَ الْآبَاءِ الْأُولَائِينَ ، لَأَرَى فِيهِمْ كَانُوا يَفْكِرُونَ وَعَلَى أَيِّ نَحْوٍ يَفْكِرُونَ ؟ وَقَدْ كَانَتْ وَقْتَيِ الْأُولَى مَعَهُمْ فِي مَعرِكَةِ صَفَّيْنِ - كَمَا بَسَطَتِ الْقَوْلُ فِي الْفَصْلِ السَّابِقِ - وَهَانِدَا

أنظر فارى أول ما أرى حالة من التوتر العقلي يثير القلق في نفوس الناس ، ويتحول بينهم وبين أن يستفروا معاً على رأي واحد ؛ فقد أحسوا الحيرة - كما أحسّها أثناء قراءتي عن أحداث تلك الفترة التي أردت الكتابة عنها - أحسوا الحيرة : تحت أيام رأية بنضوون ؟ فهذا هو على بكل مكانه من حيث هو أولاً ، ومن حيث قرباته للنبي عليه السلام ثانياً ، ومن حيث إمارته الشرعية على المؤمنين ثالثاً ؛ يقابلهم على أرض الخصومة أم المؤمنين عائشة زوج النبي ، فإلى أي القطبين يذهبون ؟ ثم إلى أي الهدفين يقصدون : أقصدون إلى الحفاظ على وحدة المسلمين فيحابيـون ، أم يقصدون إلى ولاء معين فيأخذون جانباً من جانبي الصراع ؟ وهل يُعلـون من شأن الإسلام باعتباره ديناً للجميع يتخطـون به حدود المزايا والمنافـات ، أم يُعلـون من شأن الاتهـاء القبلي أولاً ، وبعد ذلك يأتي الولاء للعقيدة الدينـية ؟

فلا عجب أن ننظر إلى أهل البصرة عندئذ ، فإذا هم منشقون على أنفسهم أحزاباً : ففريق يؤثر مساندة عليـ ، وفريق آخر يفضل الولاء لعائشة فيطالبون بما كانت تطالب به وهو الثأر لدم عثمان ، وفريق ثالـ يبعد عن المشكلة ويتحـد لنفسه موقفاً محابيـاً ؛ فاما الفريق الأول - وهم المساندون لعليـ - فنـهم نـشأت « الشـيعة » ، وأما الفريق الثاني - وهم المؤـيدون لـعائشـة - فـنـهم تـألف حـزب العـثمانـية ؛ وأما الفريق الثالث - وهم المحـابـون - فـنـهم نـكون الزـاهـدون المـطـرـفـون الذين أـسـموا أنـفسـهم « بالـخـوارـج » ولـعـلـهم هـمـ الذين أـوجـدوا حـرـكةـ الـاعـتـارـالـ (راجع كتاب شـارـلـ بلاـ : الـجـاحـظـ ، التـرـجمـةـ الـعـرـبـيـةـ للـدـكـتوـرـ اـبـراـهـيمـ الـكـيلـانـيـ ، صـ ٢٦٠ـ) ويـقـولـ « بلاـ » فيـ كـتابـهـ هـذـاـ (فيـ الصـفـحةـ المـذـكـورـةـ نـفـسـهـاـ)ـ : « إـذـاـ كـانـ نـيـرـجـ عـلـىـ حقـ حـيـنـ قـالـ [فيـ دـائـرـةـ الـمـعـارـفـ الـإـسـلـامـيـةـ]ـ : إـنـ ظـهـورـ عـلـىـ هـوـ الخطـ الـكـبـيرـ الـذـيـ يـفـصـلـ بـحـرـىـ تـارـيخـ الـإـسـلـامـ ، فإـنـ بـوـسـعـنـاـ أـنـ نـؤـكـدـ بـأـنـ مـعـرـكـةـ الـجـمـلـ هـيـ نـقـطـةـ الـبـدـءـ لـكـلـ نـطـورـ سـيـاسـيـ وـديـنيـ لـاحـقـ بـالـنـسـبةـ إـلـىـ عـدـدـ

كبير من المسلمين».

وذلك لأن واقعة الجمل ، ومن بعدها واقعة صفين ، أثارتا المشكلة العقلية الأولى ، كما أسلفنا القول ، وهي : ماذا يكون الحكم السليم بالنسبة للفريق المخطئ من الفريقين المتراريين ، إذ لا بد أن يكون أحدهما على الأقل - إن لم يكن كلاهما - على خطأ ، لأن الصدرين لا يصدقان معاً ، وقد يكذبان معاً ، على حد تعبير المناطقة ؛ فرأينا ثلاثة حلول مختلفة تمشكلة ، كل حل منها أصبح يمثل مذهباً فكريأً على طول التاريخ العقلي في تراثنا القديم :

١ - فهناك المتطرفون إلى يسار ، وهم الخوارج الذين زعموا أنَّ كلَّ من قاتل علِيًّا - بنن في ذلك عائشة وطلحة والزبير - فهو كافر ، وأنَّ علياً نفسه كان على حق طوال واقعي الجمل وصفين ، إلى أنَّ قبل مبدأ التحكيم فعندئذ كفر هو الآخر مع الكافرين ؛ فها هنا لا وسط في الأحكام ، فإما صواب وإما خطأ ، وفريق الصواب مؤمن وفريق الخطأ كافر .

٢ - وهناك المعتدون ، وهم جماعة المعتلة كما بدأت بواسطه بن عطاء ، الذي فرق بين المبدأ النظري من جهة وأعيان الأشخاص من جهة أخرى ؛ فن الناحية النظرية المنطقية الصرف ، يمكن القول بأنَّ الصدرين (الكافر والإيمان) لا يجتمعان معاً في شخص واحد ، ولكننا من ناحية التطبيق لا نستطيع تعين الأشخاص الذين يقعون تحت هذا الضد أو ذاك ؛ هذا إلى أنَّ المعتلة لم يروا أنَّ حقيقة الموقف هي : إما أصاب فهو مؤمن ، وإما أخطأ فهو كافر ، إذ هنالك مترلة وسطى بين الطرفين هي متزلة المؤمن العاصي ، الذي لا يخرج عنهما من دائرة المؤمنين ليدخله في دائرة الكافرين .

٣ - وهنالك المتطرفون إلى يمين ، وهم أهل السنة والجماعة ، الذين قالوا بصحة إسلام القربيين معاً .

على أن هذه الشعب الثلاث ، وإن تكن قد بدأت طريقها من هذه المشكلة المحددة الناشئة عن موقف معين ، فقد امتدت ونمّت وتطورت وتکاثرت مشكلاتها وتنوعت ، لكن بقيت لكل منها روحها الأولى وطابعها المميز ؛ وسوف يكون لنا عودة لها في مواقف أخرى وظروف مبادلة .

وإنك لترى في هذه البداية كيف بدأ « العقل » بحججه واستدلاله ؛ وبهذا تستطيع أن نفهم قول القائلين عن مدينة البصرة في ذلك العهد الذي أوقفنا أنفسنا وسط حوارده ، إنها تميز بالنظرية « العقلية » ، خصوصاً إذا قورنت بمدينة الكوفة وطرائق أهلها في تناول المشكلات ، فيما البصريون « يعقلون » المسائل بحدود المنطق ومنهجه ، كان الكوفيون يكتفون بذلك بالرواية عن الأئلaf كما تروي ؛ بغیر حاجة منهم إلى تعليل أو استدلال ؛ أو إن شئت فقل إن البصريين أميل إلى الواقعية العلمية التي تنشد دليل العقل ، على حين كان الكوفيون أقرب إلى وجданية أصحاب العاطفة والخيال ؛ فالبصريون يعتقدون ما يروي لهم تقدماً يميز صحيحة من باطله ، على حين كان أهل الكوفة يؤمنون تصديقاً لما يروي عن السلف ، بلا تحليل ولا تشكيك ؛ وفي ذلك يقول ماسبنيون (وأنا أنقل النص عن كتاب شارل بلا الذي سبقت الإشارة إليه ، ص ١٧٥ من الترجمة العربية) : « إن الصفة المميزة لمدرسة الكوفة في ميادين الثقافة العربية جميعها هي أصلة الخيال ، في حين أن مدرسة البصرة تستمد قوتها من واقعية دعوب ونقدية ؛ فهي تكتف النحو والتفسير في عدد محدود من المعطيات الثابتة ؛ وإن شعراءها الساخرين الارتياحين ليعكسون أسلوب المدن ، ذلك الأسلوب الذي يتصف به التر العريبي ، والذي وجد في البصرة ، يفضل نسخ الأفكار التي جاءتها من الخارج ؛ ولقد شبه الحجاج البصرة بأمرأة عجوز ،

ترى نت بأنواع الحليّ ، وشبّه الكوفة بفتاة يكرر ذات عنق عاطل » لكن المرأة العجوز التي زينت نفسها بزينة خارجية ، لها من تجاهلها ما يعصمها من أن تجدها أمواج العاطفة .

فلا عجب - اذن - أن تلتفت حولنا في أنحاء البصرة (ولنذكر أن البصرة هي التي اختربناها لوقتنا الثانية) فتراها تعج بالماذهب العقلية جمِيعاً ففيها نشأ الاعتزال على يدي الحسن البصري (توفي حوالي ٧٢٧ ميلادية)؛ وفيها نشأت الدراسات العقلية الأولى للنحو واللغة ، التي هي من أروع الأمثلة التي نسوقها برهاناً على حدة النظرة العقلية التحليلية في تراثنا الفكري ، وحسيناً أن يكون من تلك الجماعة الأولى سبوبه والخليل بن أحمد ، الأول بمؤلفه « الكتاب » والثاني بمعجمه « العين » ، اللذين - كما يقول شارل بلا - « يُعدان مع كتابي « البيان والتبيين » و « الحيوان » للباحث ، مفخرة أهل البصرة » .

فلنقف وقفة قصيرة مع كل جماعة أو رجل من تلك الرمرة العقلية العجيبة ، التي مثلت سلطان العقل في مرحلة مبكرة من تراثنا الفكري ، وهي في اعتصامها بالعقل في نظراتها ، تجعل من البصرة عندئذ ، أثينا اليونان الأقدمين ، أو باريس الموسوعيين خلال القرن الثامن عشر ، أو هي والكوفة في تباينهما ، كأنهما كيمبردج وأكسفورد ، حيث تميزت الأولى بدراساتها العقلية من رياضية وعلوم ، بينما تميزت الثانية بدراساتها ذات المسحة الفنية الأدبية التي تعتمد على ذوق وخيال .

- ١٥ -

قلنا إن المشكلة العقلية الأولى التي عرضت للأولين ، والتي أنشأها حوادث « الجمل » و « صفين » ، كانت مزيجاً من دين وسياسة ، وهي مشكلة الذين اتهموا باقراف ما أسماء المتهمون بالذنوب الكبيرة ؟ ذلك

أن فريقاً من الناس - هم الخوارج - كانوا قد رأوا في المقاتلين من كل الجانين خروجاً على أصول العقيدة ، ولذلك فهم في رأيهم من الكافرين ، لم يفرقوا في هذا الحكم بين كبير وصغير ؛ ولقد سمي « الخوارج » بهذا الاسم ، لأنهم خرجو على أمير المؤمنين الذي اتفقت الجماعة على إمرته ، وقد أمتد منهم هذا الخروج إلى الماضي حتى شمل اثنين من الخلفاء الراشدين أنفسهم ، هما عثمان وعلي ؟ غير أن ظهورهم الواضح لم يقع إلا أيام التحكيم ، حين دعا معاوية وأصحابه إلى احتكام المغاربين لكتاب الله ، ولم يكن على بادئ الأمر متقبلاً بالرضى عن هذا التحكيم ؛ فها هنا خرج عليه خوارج من أتباعه يحملونه على القبول ، قائلين : القوم يدعونا إلى كتاب الله وأنت تدعونا إلى السيف ؟ ! ثم حملوه وهو كاره على أن يجعل أباً موسى الأشعري نائبه في هذا التحكيم ، مع نائب معاوية وهو عمرو بن العاص ؛ فلما أن تكشفت عملية التحكيم عن خدعة من عمره خلع بها على الإمارة وثبت معاوية ، أقتنع الخوارج بأنهم بقيوهم التحكيم كانوا قد أخطأوا ، فتابوا إلى الله من هذا الخطأ ، ثم أرادوا لعلي مثل هذا الاعتراف بالخطأ ومثل هذه التوبة إلى الله ، قائلين له : لم حكمت الرجال ؟ إنه لا حكم إلا لله ! على أن خلاصة موقفهم ، وهي التي تهمنا من حيث هي فكرة سياسية كان ينبغي أن يكون لها أعمق الأثر في حياة الأجيال العربية من بعدهم ، لكنها ذهبت أدراج التاريخ بغير أثر في الحياة العملية ، هي مبدأهم القائل بوجوب الخروج على الإمام ، أو الحاكم ، أو الزعيم ، أو ما شاءت له الأيام بعد ذلك من أسماء ، إذا أخطأ أو خان أمانة الإمامة أو الزعامة أو الحكم .

وليس من قبيل الاستطراد الذي لا ينفع ، أن نقول في هذا الموضع من سياق الحديث ، إن موقفاً كهذا هو الذي ثبّت الحقوق السياسية للأفراد في إنجلترا الحديثة ؛ وذلك أن فريقاً من الشعب الانجليزي إبان

القرن السابع عشر اعتقد بأن الملك شارل الأول قد اقترف الآثام في حكمه وافتات على حقوق الناس ؟ فما هو إلا أن ثاروا عليه وشقوا عصا الطاعة وحكموا بإعدامه ، وتم إعدامه ؟ وهذا نهض فيلسوفان في تاريخ الفكر الإنجليزي ، أحدهما يدافع عن حق الملك في أن يحكم كيف شاء ، والآخر يدافع عن حق الشعب في أن يرافق الملك ويعزله عن الحكم إذا أخطأ ؟ أما أول هذين الفيلسوفين ، فهو تومس هوبز ، الذي أفضى القول في أن الملك صاحب حق في ملوكه ، ولم يكن ملكاً بانتخاب الشعب ، وإذن فلا معنى لقولنا إنه أخطأ ، لأن الخطأ إنما يقاس إلى معيار خارجي عن الفعل الذي نصدر فيه الحكم بالخطأ ، فainin هو هذا المعيار إذا كان الملك هو السلطة العليا التي لا سلطة فوقها ؟ إن ما ينطق به وما يتصرف به إن هو إلا القانون والنموج ، مهما يكن رأي الناس فيه ؟ وأما الفيلسوف الآخر ، وهو جون لوك ، فقد أفضى بدوره في القول بأن الملك إنما هو في التحليل الأخير من انتخاب الناس ليرعى مصالحهم ، فإذا رأى هؤلاء الناس أنه قد ضل سبيلاً فلن حقهم أن يعزلوه ليولوا عليهم غيره .

فوقف الخوارج في أساسه هو نفسه موقف جون لوك في القول بحق الشعب في عزل الحاكم إذا ضل سواء السبيل ، وفي أن يختار من شاء من أبناء الأمة من يرونـه جديراً بالثقة ، لوـلا أنـ الخوارج قد أساءـوا إـلى هذا المبدأ السياسي العظيم ، الذي حدث لـثـيلـهـ فيـ أـورـوباـ أنـ يـقـيمـ ثـورـتينـ كـبرـيـنـ ماـ نـزالـ نـعشـ فيـ ظـلـاهـماـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ ، وـهـماـ الثـورـةـ الـأـمـرـيـكـيـةـ وـالـثـورـةـ الـفـرـنـسـيـةـ ، وـكـلـتـاهـماـ فيـ الـقـرـنـ الثـامـنـ عـشـرـ ، أـقـولـ إـنـ الـخـوارـجـ قدـ أـسـاءـواـ إـلـىـ هـذـاـ المـبـدـأـ السـيـاسـيـ الـعـظـيمـ بـمـاـ أـحـاطـوـهـ مـنـ تـرـمـتـ دـينـيـ وـضـيقـ أـفـقـ يـحاـوزـانـ حدودـ المـعـقـولـ .

والعجب الذي يلفت أنظارنا هو أن هذه الفكرة البسيطة في ظاهرها ، سرعان ما تشققت وتشعبت بين الخوارج أنفسهم ، حتى انقسموا فيما بينهم

عشرين فرقة ، كل منها تختلف عن سائرها في أشياء ، وإن اتفقت جميعها على أساس واحد ؛ وحتى هذا الأساس الواحد الذي كان موضع اتفاق بينهم ، قد اختلف عليه المؤرخون بعد ذلك : ماذا عساه أن يكون ؟ لكنهم - فيما يبدو - مجتمعون على أن أحزاب الخوارج كلها تتفق على إكفار عليّ وعثمان من الخلفاء الراشدين ، وإكفار الحكيمين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص ، وإكفار أصحاب واقعة الجمل جميعاً ، وإكفار كل من رضي بحكم الحكيمين وبوجوب الخروج على السلطان الجائز ؛ وأما الذي اختلف فيه المؤرخون عند روایتهم عن الخوارج ، فهو موقفهم إزاء مرتکبی ما يسمی بالذنوب الكبيرة ؛ فنهم من يقول إن مرتکبی هذه الذنوب الكبيرة هم في رأی الخوارج من الكفار ، ومنهم من يقول : بل إن الخوارج تفرق بين ذنب كبير ورد له اسم معین في القرآن ، كالسرقة مثلاً أو الزنا ، وفي هذه الحالة لا يقال عن المخطئ إنه كافر ، بل يقال عنه اسمه الذي ورد ذكره ، كأن يقال إنه سارق أو إنه زان ، على أن من الخوارج فرقة تقول عن صاحب الكبيرة إنه كافر نعمة وليس هو بكافر دين (راجع في ذلك عبد القاهر البغدادي في كتابه « الفرق بين الفرق »).

أعود فألاحظ أن ما يلفت أنظارنا - من الناحية العقلية التي هي موضوعنا - أن ينشق الخوارج على أنفسهمعشرين فرقة في مثل هذا المبدأ البسيط ؛ إذ ما معنى هذا التباین الواسع ؟ معناه دقة في التحليل ، فقد تختلف الفرقة منهم عن الفرقة الأخرى في جانب هو في دقة الشعرة ، حتى ليفوتنا إدراكه ونحن نستعرض آراء هذه الفرق العشرين .

وكانت « الأزارقة » - وهم أتباع نافع بن الأزرق - أكثر فرق الخوارج عدداً وأشدتهم بأساً ؛ ومن أهم ما يميز مبدأهم قولهم بأن من خالفوهم مشركون ، وكان الخوارج الأولون يكتفون بالقول عن مخالفتهم بأنهم كفار ، لا مشركون ؛ ثم يميز الأزارقة - ثانياً - قولهم عن « القاعدة »

(أو المحايدين بلغة العصر الحاضر ، إذ القعدة هم الذين قعدوا عن نصرة عليٌّ وعن مقاتلته) أقول إن ما يميز مبدأ الأزارقة كذلك قولهم عن القعدة بأنهم أيضاً مشركون ، برغم أن القعدة هم من الخوارج من ناحية المذهب النظري ؛ لكن الاكتفاء بالاقتناع النظري ، دون ملاحظته بالتنفيذ العملي ، كفيف - في رأي الأزارقة - أن يسلك صاحبه في زمرة المشركين ؟ ولقد عرف هؤلاء الأزارقة - شأنهم في ذلك شأن كثير من الخوارج الآخرين - بنوع من القسوة وغلظة القلب ، لا يكاد المرء منا يصدق معه أنهم كانوا حقاً من المسلمين ؛ فقد كانوا لا يتزدرون في قتل أسراهם من بخالفتهم في الرأي - مع أن الأسرى مسلمون - بل إنهم إذا ما جاءهم أحد يدعى لهم أنه يريد أن يتضمن إلى جماعتهم ، امتحنوه بأن يقدموا له رجلاً من الأسرى ، ويطلبون منه - أي من العضو الجديد - أن يقتله ، فإذا فعل في غير مبالغة كان جديراً بعضوية حزبهم ، وإذا تردد ، عرفوا أنه مخالف لهم ، وبالتالي فهو مشرك ، وقتلوه ! ؛ ولقد بلغت بالأزارقة ضراوة الطبع حداً استباحوا معه لأنفسهم ألا يكتفوا بقتل من خالفهم في الرأي ، بل إنهم ليقتلون معه من كان يتسمى إليه من نساء وأطفال ، زاعمين أن نساء المشركين وأطفالهم هم كذلك مشركون ومحلدون في النار ؛ فتلك - اذن - جماعة لا تكاد تُعجب بمبادئها السياسي الذي يجعل حق الحكم للأصلح أيًّا كان نسيبه ، حتى نبراً إلى الله منهم أن يكونوا أسلافاً لنا في وجهة النظر وفي أسلوب السلوك .

ولقد برأ منهم في زمانهم فريق آخر من الخوارج يسمى بالتجدادات (نسبة إلى نجدة بن عامر) إذ خالفتهم في إشراك القعدة (المحايدين) الذين أبوا على أنفسهم أن يشاركون في فعل تلك الشنائع ، برغم موافقتهم على المبدأ السياسي الذي يجعل الحكم للأصلح لا لصاحب النسب ؛ كما خالفتهم كذلك في قتل النساء والأطفال لمجرد كونهم يتمسون إلى رجال

ظنوه مشركين لمخالفتهم لهم في الرأي .

ومن فرق الخوارج كذلك فئة يطلق عليها «**الصُّفْرِيَّة**» (بضم الصاد وسكون الفاء) ، وإنما سُمُّوا بهذا الاسم إما نسبة إلى صفة وجههم من أثر ما تكلفوه من السهر والعبادة ، وإما نسبة إلى جمع الأصفر الذي هو أبو زيد الذي تسب إلى هذه الجماعة ؛ وهي جماعة تذهب إلى ما ذهب إليه الأزارقة في أن أصحاب الذنب مشركون ، غير أن الصُّفْرِيَّة لا يرون قتل أطفال مخالفاتهم ونسائهم كما كان يفعل الأزارقة ؛ وكان من رأي الصُّفْرِيَّة أيضاً لا يوصف بالكفر ولا بالشرك رجل اقرف إثناً اختصه الكتاب باسم خاص ، كالسارق والزاني والقاتل عن عمد ، فهو لا يوصفون بأوصافهم هذه بلا زيادة ، دون أن يكونوا من الكفرا أو المشركين ؛ أما من يحكم عليهم بکفر أو بشرك ، فهم أصحاب الذنب التي لم ترد فيها حدود كترك الصلاة والصوم .

وكان من جماعات الخوارج العشرين ، فرقية يطلق عليها اسم الإياضية (لقولهم بإمامية عبد الله بن إياض) ويميزها مذهبها القائل عن مخالفتهم إنهم في منزلة وسطى بين الإيمان والشرك ، فلا هم مؤمنون ولا هم مشركون ، ولكنهم كفار ؛ ولقد حرموا دماءهم في السر وإن يكونوا قد استحلوا في العلانية ! ثم أجازوا شهادتهم ومصاہرتهم والتوارث منهم ، فإذا وقع منهم أسرى ، استحل الإياضية بعض أموالهم دون بعض ، إذ استحلوا الخيل والسلاح ، فاما الذهب والفضة فانهم يردونهما على أصحابهما عند الغنيمة (راجع في كل هذه الجماعات من الخوارج ، وما بينها من فروق وما لكل منها من فروع ، كتاب «**الفرق بين الفرق**» لعبد القاهر البغدادي) .

وإنه لما يلاحظ عند تتبع الفرق المختلفة التي تابعت على مذهب الخوارج ، أنها تزداد ميلاً نحو التسامح كلما تقدم معها الزمن ، فأولهم

ظهوراً هو أشدهم تزماً ، وأواخرهم أكثرهم تساهلاً في معاملة مخالفتهم ؛ ففيها « الأزارقة » تضيق في الحكم بقتل المخالف نساءه وأطفاله ؛ ترى « الصفرية » من بعدهم لا يقرنون أخذ النساء والأطفال بحريرة الرجل المخالف ، كما ترى كذلك قصر الذنب الكبيرة التي تستدعي الحكم بالكفر أو بالشرك على تلك التي لم يرد بشأنها حد في الكتاب ؛ وتأخذ فرقة « التجدادات » بتسامح « الصفرية » وتضيق إليه تسامحاً آخر ، وهو إلا يتهم المذنب بالكفر أو بالشرك إلا في حالة تجمع عليها الأمة ، أما إذا ما اختلف الرأي فعندهم يترك أمر المذنب لاجتهد الفقهاء ؛ وأخيراً تجيء « الإباضية » بتسامح جديد ، حين قالت عن صاحب الذنب الكبير - مع إيمانه بالله وبكتابه - إنه كافر نعمة وليس هو بكافر دين .

على أن الوقفة المسامحة التي نليق بصاحب الإيمان ، سواء كان من السلف أو من المعاصرین ، فهي وقفة فريق آخر عارض الخوارج في تزمنهم ؛ وأعني به فريق « المرجنة » الذي دعا أصحابه إلى وجوب إرجاء الحكم على أصحاب الذنب الكبيرة إلى يوم القيمة ، فلا يجوز أن يقضى عليهم بحكم في هذه الدنيا ؛ على أن الإرجاء الذي من أجله سميت المرجنة بهذا الاسم ، قد فهم على معنيين - كما يقول صاحب « الملل والتحل » - أحدهما يعني التأخير ، والثاني يعني إعطاء الرجاء ؛ والمعنىان مطابقان من الناحية الفعلية لجماعة المرجنة ، إذ هي بالمعنى الأول جماعة ترى وجوب تأخير الحكم على الناس إلى يوم الحساب ، وقيل كذلك إنها أيضاً ترى تأخير العمل عن نية العمل ؛ وأما بالمعنى الثاني فالمرجنة جماعة تعتقد ببداً هو أنه « لا تضر مع الإيمان معصية » ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة » ، أي أن المؤمن بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ، لا يخرجه عن هذا الإيمان معصية يقترفها ، كما أن الكافر بهذه الأشياء لا تدخله في زمرة المؤمنين طاعة .

و واضح أنه إذا خرجت خوارج على عليٰ ، فلا بد أن يكون هنالك من يشايرونـه ، وهؤلاء هم « الشيعة » التي دعت إلى إمامته وخلافته ، إما لأنـه نصوصاً تحيـم ذلك ، وإما لأنـ النبي عليه السلام قد أوصى بخلافته ؛ واعتقد هؤلاء المـشـايـعونـ لـعليـ بأنـه إذا مـاتـ ، فلا يـجوزـ أنـ تـخـرـجـ الخـلـافـةـ منـ أولـادـهـ ، فإذا خـرـجـتـ كـانـ ذـلـكـ إـمـاـ لأنـ آخـرـينـ قدـ اـقـرـفـواـ فـيـ حـقـهـ ظـلـماـ ،ـ وإـمـاـ لأنـهـ هوـ أوـ أحـدـ أـولـادـهـ قدـ آثـرـ التـقـيـةـ ؛ـ وكـذـلـكـ اـعـنـقـدـ الشـيـعـةـ بـأنـ قضـيـةـ الإـمامـةـ لـيـسـ قـضـيـةـ مـصـلـحةـ تـنـاطـ باـخـتـيـازـ الـعـامـةـ ،ـ بلـ هيـ قـضـيـةـ نـسـ أـصـوـلـ الـعقـيـدةـ ،ـ وـمـنـ ثـمـ فـهـيـ عـنـدـهـمـ أحـدـ أـركـانـ الدـيـنـ ؛ـ (ـ رـاجـعـ المـلـلـ وـالـنـحـلـ لـلـشـهـرـسـتـانـيـ ،ـ الـجزـءـ الـأـوـلـ)ـ وـلـلـشـيـعـةـ فـرـوعـ كـثـيرـةـ قدـ نـعـودـ إـلـيـهاـ فـيـ وـقـفـةـ أـخـرىـ .ـ

- 17 -

نذكر القاريء بأننا ما زلنا في وقفتنا الثانية على خط تراثنا الفكري ، وهي وقفة اخترناها في مدينة البصرة خلال القرن الثامن الميلادي : (الثاني بعد الهجرة) ، حيث أخذت الآراء تتفرع وتشعب حيال المشكلات العقلية الأولى ، التي نبت للناس عندئذ بنياناً طبيعياً من حوادث العركتين - معركتي الجمل وصفين - اللتين دارتا حول حق الخلافة لمن يكون ، ثم سرعان ما نجم عن هذا الخلاف مسألة خاصة بالمخطي الذي ارتكب الذنب ، إذ لا بد أن يكون من الفريقين المتعاربين فريق واحد على الأقل قد أخطأ ، لأنه لو كان الفريقان على صواب لما نشب بينهما قتال ؛ وعندئذ كان الحرج كل الحرج على من أراد أن يقضي في هذه المسألة برأي ، لأن كلا الفريقين المتعاربين فيه من صحابة الرسول ؛ لكن المشكلة أحيى على العقول ، بحيث لم يتراجع ألو الرأي أمام هذا الحرج ؛ فرأينا الخوارج يكفرون من أذنباً باختياره الموقف الباطل من وجهة نظرهم ، ثم رأينا خلافاً بين الخوارج أنفسهم يتراوح بين الترمط وأصطناع شيء ولو يسير

من الاعتدال ؛ ثم رأينا المرجئة وهي تخفف من حدة الخوارج في تزمهم ، فجعلوا الحكم في الذنوب لله تعالى يوم يكون الحساب ، كما رأينا جماعة الشيعة التي وقفت إلى جانب عليٌّ أمام هجمة الخوارج الذين شقوا عليه عصا الطاعة .

ولم يكن الصراع الفكري حينئذ مقصوراً على هذا التضاد بين الخوارج من ناحية والشيعة من ناحية أخرى ، ولا مقصوراً على تضاد آخر بين المرجئة التي دعا أصحابها إلى إرجاء الحكم ليتولاه إله الناس ، وبين الوعبيدية من جماعة الخوارج الذين رأوا أن يكون الحكم هنا والآن ، تأسيساً على ما قد ورد في كتاب الله من أحكام فهموها على طريقتهم ؛ أقول إن الصراع الفكري حينئذ لم يكن مقصوراً على هذين الفرعين من التضاد ؛ بل شمل كذلك فرعين آخرين ، أولهما تضاد بين المعتزلة والخوارج في مسألة الذنوب الكبيرة ، وبين المعتزلة أيضاً والصفاتية (من أهل السنة) في مسألة صفات الله تعالى وكيف ينبغي أن تفهم ، وأما التضاد الثاني فهو بين القدرةية الذين يجعلون للإنسان إرادة حرية مسئولة (وهم أيضاً من المعتزلة) وبين الجبرية الذين لم يتركوا للإنسان حرية في فعله ، لأن كل فعل هو بمحضه الله تعالى وحده ؛ فلنقف وقفة قصيرة من هذين الفرعين الأخيرين ، كما وقفتنا فيما سبق عند النوعين الأولين من التضاد .

إنني أحب لنفسي وللقارئ معي أن نستحضر في أذهاننا أنواع المسائل التي طرحتها أمام الرعيل الأول من آباءنا العرب الأقدمين حوادث حياتهم عندئذ - وما زلت نعيش معهم في أعوام القرن الثامن الميلادي - لترى بأجل وضوح أن أمثال هذه المسائل لم يعد مطروحاً أمامنا نحن المعاصرین ، لأن الحوادث التي ولدتها لم تعد شبيهة بحوادث حياتنا ؛ والمسائل التي طرحت يومئذ تتلخص في أربع رئيسية ، هي : ماذا يكون موقفنا من علي ، وأنوبيده

أميراً للمؤمنين أم تخرج عليه بسبب حادثة التحكيم؟ قال الشيعة: نؤيده، وقال الخوارج: تخرج عليه؛ والمسألة الثانية هي: ماذا نصنع بمن نجده مسؤولاً عن القتال الذي مزق المسلمين في واقعتي الجمل وصفين، أنتزل بهم ما يستحقونه من عقاب، أم ترجى ذلك إلى يوم يبعثون أمام ربهم؟ قال الوعيدية من الخوارج: نتول عقابهم هنا والآن، وقال المرجئة: بل نتركهم إلى ربهم يوم الحساب؛ والمسألة الثالثة هي: ما دمنا نتحدث عن المسئولة والعقاب، فهل للإنسان حرية اختيار ما يفعله فيكون مسؤولاً عنها، أو الإنسان مكتوب عليه منذ الأزل أن يفعل ما يفعله؟ يقول القدرة وهم من المعتزلة: بل هو حر ومسئول، ويقول الجبرية: إن ما يفعله الإنسان إنما هو بمشيئة من الله؛ والمسألة الرابعة تتعلق بتفكيرنا عن الذات الآلهية وصفاتها، فهل هذه الصفات جزء من الذات لا يتجزأ، بحيث يكون الله تعالى عالماً بذاته وقدراً بذاته وهكذا، لا بعلم وقدرة تتصورها منفصلاً عن ذاته، كما قد تصوّر الذات مستقلة عنها؟ يقول المعتزلة إنه ليس أزلياً سوى الذات الإلهية التي هي نفسها صفاتها، ويقول «الصفاتية» بل الصفات تشارك الذات في أزليتها، فهناك الذات الإلهية وهناك علمها وقدرتها الخ.

ولقد سبق لنا أن عرضنا القول في المسائلتين الأوليين، وبيّن أن نصيف شيئاً عن المسائلتين الآخريين - لتکتمل لنا صورة النشاط الفكري إبان الفترة التي جعلناها موضع النظر والتعليق، مع ملاحظة عابرة أبديناها، وهي أني لا أتصور زائراً يعود بالزمن القهقرى من القرن العشرين قافلاً إلى القرن الثامن، ليقف مع الناس متفرجاً متقبلاً، كأنه الصحفى أراد أن ينقل إلى صحيفة صورة عن معارك أرسلته الصحيفة ليصورها، أقول إنني لا أتصور زائراً كهذا يستطيع مهما حاول أن يتمتص هذه المشكلات ليجعلها مشكلاته، اللهم إلا واحدة ربما وجدها ذات صلة بحياته الراهنة

لم تقطع ، وهي الخاصة بإرادة الإنسان في فعله ومدى ما يقع عليه من تبعه ما قد فعل .

إنه لم تكن تطرح على الناس إبان القرن الثامن مسألة الفعل الإنساني وبياته ، حتى أجمع فريق « المترلة » على أن الإنسان ذو قدرة على خلق أفعاله ، خيرها وشرها على السواء ، ومن ثم استحق إما العقاب وإما التواب على ما قد فعل إن خيراً فخير وإن شرًا فشر ، وبغير هذا لا تقوم « للعدل » قائمة ولا يكون له معنى مفهوم ؛ وكان واصل بن عطاء (٧٠٠ - ٧٤٩) ذلك الفزالي الألثني ، أول من اتخذ هذا الموقف من وقوع التبعة على فاعل الفعل ، لأنه كائن حر الإرادة ، يستطيع أن يختار لنفسه ما يفعله وما لا يفعله .

فقد حدث إذ هو جالس في حلقة شيخه الحسن البصري ، أن طرح السؤال عن مرتكب الذنب الكبير ماذا يكون الحكم في أمره ، أتنهد مؤمناً برغم ذنبه ، أم نعده كافراً؟ - وهي مشكلة كانت تملأ الجو الفكري كله كما يبينا - فظهر واصل بن عطاء برأي وسط جديد ، هو القول بالمتزلة بين المترتبين ؛ فصاحب الكبيرة ليس مؤمناً كل الإيمان ، ولا كافراً كل الكفر ، بل هو في موضع وسط بين الطرفين ؛ إذ ليس الإيمان صفة واحدة وحيدة ، إما أضيفت إلى الشخص أو رفعت عنه ، بل الإيمان مؤلف من مجموعة كبيرة من خصال الخير ، إذا اجتمعت كلها لشخص ، كان مؤمناً كل الإيمان ، وإذا امتنعت كلها عن شخص ، كان كافراً كل الكفر ، أما إذا توافرت له بعض تلك الخصال دون بعض ، فهو عندئذ لا هو بالمؤمن على إطلاق المعنى ولا هو بالكافر على إطلاق المعنى ؛ وهكذا يكون الرأي فيمن ارتكب ذنباً من الكبائر ؛ أفاليس عنده من أركان الإيمان الشهادة؟ أم يعمل في حياته أعمالاً كثيرة مما يبعد خيراً؟ إنه إذن مؤمن بهذه الجوانب ، ولا تذهب الكبيرة التي اقرفها هذا الإيمان عنه ؟

لكن لما كانت الآخرة ليس فيها إلا طريقان ولا وسط : طريق لأهل الجنة وأخر لأهل النار ؛ ففي أي الطريقين يا ترى نضع صاحب الكبيرة ؟ أیكون من أهل الجنة كما نلا ذنب ؟ أم نضعه بين أهل النار كما نلا شهادة ولا أعمال خير أخرى أثناها ؟ الرأي عند ابن عطاء في هذا ، هو أن صاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا على كبرته هذه من غير توبة ، فهو من فريق السعير على أن يخفف عنه عذابها فلا يكون فيها في منزلة واحدة مع الكافرين - رأي لم يعجب أستاذ الحسن البصري ، فابتعد ابن عطاء عن حلقة الدرس بعض خطوات ليجلس وحده ، وليتبعه من أراد ، فقال الحسن : لقد اعتزل عنا واصل ، ومن ثم جاءت كلمة « المعزلة » ، أو على الأقل هذا أحد التعليلات التي يفسرون بها اسم « المعزلة » وهي كثيرة .

ولقد جاء هذا الحكم من « واصل » ، تأسياً على مبدأ أخذ به ، وهو قوله « بالقدر » ، أي بحرية الإنسان في اختيار فعله (لاحظ أن معنى الكلمة « القدر » الصحيح ، هو نقىض ما قد جرى به العرف بين الناس ، إذ تقال كلمة « قدر » كلما كان الموقف أو الحدث بحيث لا تكون للإنسان حيلة فيه) ذلك أن واصلاً بن عطاء قد رتب حجته على نحو كهذا : إن الله تعالى حكيم عادل ، ولا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ؛ واذن فلا يجوز أن يريد من عباده شيئاً غير ما يأمر به ؛ أو أن يحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه ؛ وعلى ذلك فالعبد هو الفاعل للخير وللشر على السواء ، أي أنه هو الفاعل لما يسلكه مع المؤمنين أو مع الكافرين ؛ فإذا جوزي فإنما يجازى على فعله ؛ ولقد أقدره الله تعالى على ذلك كله .

لكن مسألة الفعل وجزائه حين طرحت ، لم تكن مسألة نظرية مجردة تلوّكها الألسن في نقاش متور الصلة بالحياة الحاربة من حول الناظرين والمناقشين ؛ إنما طرحت المسألة على المفكرين لأن هنالك موقفاً بعينه وأشخاصاً بذواتهم يراد فيهم الرأي السديد والحكم المنصف ؛ فلقد كان

ما يُورق الناس عندئذ هو ما يمكن أن يُحكم به على الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين ؟ فإذا يقول واصل بن عطاء فيما ، تطبيقاً لمبادئه النظرية التي أسلفناها ؟ يقول : إن أحدهما مخطئ لا بعينه ، أي أنه من الوجهة النظرية الرياضية البحتة ، لا بد أن يكون أحد النقيضين هو الصواب دون الآخر لأنه لا يجتمع على صدق نقيضان ، وما كان على غير علم يقيني أي الفريقين هو المصيب ليكون الفريق الآخر هو المخطئ ، لم يستطع أن يحدد تطبيقاً لحكمه ، ومن ثم فلا يجوز قبول الشهادة من أيهما ، أو على حد قوله : إنه لا يجوز قبول شهادة على طلحة والزبير على باقة بقل ؛ (تذكرة أن علياً في جهة طلحة والزبير في جهة أخرى ، كانا في مكان القيادة من الفريقين المتحاربين في واقعة الجمل) فلقد جوز واصل أن يكون علياً على خطأ ، وكذلك فعل بالنسبة لعمان ، ولم ير استحالة لا منطقية ولا فعلية في أن يقع الخطأ من أمثال هؤلاء على رفعة مكانتهم من المسلمين

وكان من الطبيعي ألا يمضي رأي ابن عطاء في حرية الإنسان من حيث ارادته وفعله ، بغير معارض يتصدى له ؛ وكان ذلك المعارض هو جهم بن صفوان (ت 745 م) وإليه تنسب «الجهمية» التي هي الفرقة القائلة بمبدأ الجبرية ؛ والجبر معناه تقيي الفعل في حقيقة أمره عن العبد ، وإضافته إلى الله تعالى .

ولقد صدر جهم بن صفوان هذا في حكمه ، عن مبدأ أخذ به ، وهو أنه لا يجوز أن يوصف الباري بصفة يوصف بها عباده ؛ فإذا كان من صفاتك تعالى أنه قادر وفاعل وخالق ، وجب ألا يكون لأحد من عباده قدرة ولا فعل ولا خلق ؛ ومن ثم كان الإنسان - من وجهة النظر الجهمية - غير قادر على شيء يفعله هو ، وليس له القدرة في أن يفعل ؛ فإذا رأيناه يفعل شيئاً فإنما هو مجرّد على فعله ، لا قدرة له بذاته ، ولا ارادة ،

ولا اختيار ؟ الله تعالى هو الذي يخلق الأفعال فيه كما يختلفها في سائر أنواع الجماد ، ولا تنسب الأفعال إلى الإنسان إلا مجازاً ، كما تنسب أفعال الجمادات إليها مجازاً كذلك ، كأن يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغابت ، وغامت السماء أو أمطرت ؟ وإذا كان ذلك هو الشأن في أفعال الإنسان ، كان ثوابه أو عقابه متعلقاً بمشيئة الله وحده ، فهو الذي يدخل الإنسان الجنة أو النار كما يريد ؟ فالأمر كله في هذه الدنيا أو في الحياة الأخرى هو الله وحده وليس للإنسان فيه إلا أن يطيع .

بقيت المسألة الرابعة مما عرض للفكر العربي إبان القرن الثامن الميلادي ، نوجز القول فيها ولا نطيل ، ولعلها مسألة قد تأخر ظهورها بعض الشيء عن المسائل الثلاث الأخرى ، لأنها لم تكن كهذه المسائل الثلاث وثيقة الصلة بأحداث يومهم المباشرة ، بل هي من درجة أوغل في عالم الفكر الفلسفي المجرد ؛ وأعني بها مسألة الصفات الإلهية ، كيف تفهمها بالنسبة إلى الذات الموصوفة بها ؟ أنفهمها قائمة وحدتها ، أزلية ، وكل ما في الأمر أنها تصف الباري سبحانه وتعالى ؟ يحيب المعتزلة من فرقه واصل بن عطاء بالنفي ، لأن ذلك - في رأيهما - معناه تعدد الآلهة ؛ وإنما هذه الصفات هي الذات نفسها ؛ لكن فريقاً آخر ، يؤثر أن تؤخذ آيات القرآن الكريم بظاهر معانيها ، وأذن يجوز لنا القول بأن الله صفات غير ذاته ، وإن تكن أزلية ، فله علم وله قدرة وله حياة الخ ؛ من أجل هذا سمي هذا الفريق « بالصفاتية » على حين يسمى المعتزلة أحياناً « بالمعطلة » أي الذين ينفون وجود الصفات وجوداً منفصلاً عن الذات الموصوفة بها .

— ١٧ —

ما زلنا من طريق سيرنا عند « المحطة » الثانية ، التي أخترنا الوقوف عندها ، لنطل على الحركة العقلية في البصرة ، إبان الفترة التي هي الآن

موضع حديثنا ، وأعني القرن الثامن الميلادي ؟ ولقد فرغنا لتونا من متابعة أصحاب المذاهب العقلية من فريق المعتزلة ، ماذا اعتبرتهم عندئذ من مشكلات نسبت لهم من صميم حياتهم اليومية المعاصرة ؟ وهذا نحن أولاء نتجه بأبصرنا إلى صنف آخر من الرجال ، كان له نصيب موفور في إقامة الحياة العقلية العلمية من تراثنا الفكري ، وأعني بهم رجال اللغة والنحو

ولست أنا الكاتب الذي يستطيع أن يحدّث القراء بشيء من التفصيل المفيد عن هذه الحركة في دراسة اللغة ونحوها وصرفها ، لكنني أترك حقولاً عجبياً في دقتها العقلية ، غزيراً في خصوبتها وثمارها ، إذا أنا تركت حقل الدراسات اللغوية وما يدور حولها من أبيحات كادت تبلغ مبلغ الدقة الرياضية في دقة التحليل وفي سلامته الاستدلالي ؟ وأول ما نلاحظه في هذا الصدد ، هو الصلة الحميمة الوثيقة بين بحوث الباحثين وبين حياة الناس العملية ، حتى في مثل هذا المجال اللغوي ، الذي قد يبدو لغير القارئ العربي اليوم وكأنه مبتور الصلة عن تلك الحياة ، جرياً منه على ما قد ألفه في عصره هذا من بعد الشقة في كثير جداً من الحالات ، بين رجال اللغة من جهة ، وضروب النشاط العملي من ناحية أخرى ، حتى لقد سار فيما سريان الأمثال أن يكون رجل اللغة العربية ونحوها ومعاجمها ومصادرها وتصارييفها ، رجلاً غريباً على مسرح الحياة اليومية ، لا تسفع سمعة الآذان ، إذا حرص على ضبط اللغة مقروءة أو مكتوبة .

لا ، لم يكن رجال البحث اللغوی إبان الفترة التي نتحدث عنها مبتوري الصلات عن مجرب الحياة العملية ومشكلاتها ، ومن ثم كانت متزلهم العليا من الناس ؛ فلقد كانت المشكلات الدينية عندئذ – والدين الإسلامي في أولى مراحل نطبيقه على دنيا العمل والنشاط – هي ما يستوقف الأنظار ويستدعى الانتباه ويثير السؤال ؛ وقد رأينا فيما أسلفناه من حديث ، كيف

تمحض القتال في «الجمل» وفي «صفين» عن سؤال ضخم خاص بالذنوب الكبيرة ماذا يكون الحكم في أصحابها ، لعلم الناس مصير من تقع عليه التبعية في سفك الدماء في تلك الموقعتين ، وواضح أنه لم يكن بد أمام من أراد محاولة الجواب ، من الرجوع إلى الكتاب الكريم ليهتدى بهديه في مواجهة ذلك السؤال ؟ فما هي بعد ذلك إلا خطوة جد قصيرة ، عند مراجعة المفكرين لكتابهم ابتعاداً المهدائية ، حتى يجدوا أنفسهم مضطربين إلى الوقوف قليلاً أو كثيراً عند مادة النصوص القرآنية من حيث الفاظها وطرائق تركيبيها ؟ ثم خطوة جد يسيرة بعد ذلك . فإذا هم – على أيدي نفر ممتاز بحدة الذكاء ودقة التحليل ، فضلاً عن قلب مشغوف بهوایة البحث والنظر – يتناولون اللغة من جذورها الأولى ، ومصادرها الأولية ، يتعمقون بها تحليلاً وتحقيقاً وجمعياً وتبويهاً ومقارنة وتأسيساً لقواعدها وأركانها ، وحسبك أن ترى في نظرة واحدة رجلين من هذه القامات العملاقة التي نراها في الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه .

عاش الخليل بن أحمد على طول ثلاثة أربع القرن الثامن الميلادي الأخيرة ، وكان أهم ما شغله في أعمدة الشريطة من حياته ، نظرات فاخصة نافذة عميقه مستوعبة ، في اللغة العربية وفي نحوها ، وفي الشعر العربي وبحوره ، وإن الواحد منا – نحن أبناء القرن العشرين – إذا ما كرر راجعاً ليقع منه البصر على رجل في علم الخليل وفي علمية نظره ، ثم في بساطة عيشه ، لتأخذه الدهشة مما يرى ؟ فثل هذا الذكاء الخارق ، وهذه المهنية في النظر والتصنيف والوصول إلى القواعد الصحيحة ، لو كان هذا كله في عصرنا نحن ، لأصبح الرجل بغير أدنى شك من أئمة علماء الذرّة أو أعلام التكنولوجيا ؛ فالعقلية أدلة فعالة في أي مناخ وضعتها فيه ، فإذا وضعتها في عصر تشغله المسائل الفلسفية كما كانت الحال في مناخ اليونان القديمة ، كان لك بذلك أفلاطون أو أرسطو ، وإذا وضعتها في

عصر تشغله مسائل العلم الطبيعي ، كما كانت الحال في أوروبا خلال القرن السادس عشر وما بعده ، كان ذلك بذلك جاليليو أو نيوتن ؛ ولقد وضعت هذه العبرية في البصرة خلال القرن الثامن ، حيث المناخ الفكري مشحون بمسائل دينية بُنيت حلولها على دراسات لغوية ، فكان لنا رجل كالخليل .

وما ظنك برجل يضع اللغة العربية أول معجم (لقد قيل إن معجم « العين » المنسوب إلى الخليل ، والذي تتحدث عنه الآن ، هو في الحقيقة من عمل تلميذه « الليث » ونسب خطأ إلى الخليل - راجع في ذلك الدكتور شوقي ضيف في كتابه « البحث الأدبي » ص ٧ ، ٢١٨ ، ٢٧٣ - لكننا نؤثر هنا أن نجري على العرف الأشعّي ، فالمهم في موضوعنا هو الكتاب لا الكاتب) ، ويستخرج للشعر العربي للمرة الأولى بحوره ؟ إنك قد تمر على حقائق مذهلة كهذه مغمض العينين ، فلا ترى أبعادها الفلكية إذا جاز لنا هذا التعبير عند الحديث على قدرة العقل البشري ومداهها ؛ فلقد أَلْقَتْ عيناك أن ترى للغات معاجمها ، فقد تقول لنفسك عندئذ : وماذا في معجم ؟ كما ألفت أذناك الحديث عن تفعيلات الشعر وأوزانه ، فربما قلت لنفسك هنا أيضاً : وماذا في حصر لتلك التفعيلات والأوزان ؟ ولكن قف لحظة عند قولنا « أول » و « للمرة الأولى » ! قارن بين رحلة يقوم بها في يومنا هذا مسافر على طائرة تعبّر به المحيط الأطلسي في سويعات إلى أمريكا وبين رحلة كولبس وهو يعبر ذلك المحيط « لأول مرة » ! فها هنا في رحلة كولبس نجد المغامرة والقدرة وعظمة الكشف العلمي من دياجير المجهول ، وأما هناك في رحلة المسافر العصري على الطائرة فلا مغامرة ولا قدرة ولا كشف ؛ فالخليل بن أحمد وهو يجمع ألفاظ اللغة العربية ليصنفها في معجم « لأول مرة » وأنت إذ تمد ذراعك إلى رف مكتبتك لتشد معجماً تبحث فيه عن بُعْيَة لـك ثم تعидеه ، إنما يفصل

يبنكم ما يفصل كولبس عن مسافر الطائرة .

لأول مرة في التاريخ يجمع الخليل أشنات المفردات اللغوية بقدر ما مكتنه الظروف ، ولأول مرة رتبها في معجم ، وليس قبله معجم يحتذيه ؛ ثم تزداد ذهولاً هذه القدرة الفائقة ، عندما نجد الرجل «بيتكر» - وأرجوك ألا تدع هذه الكلمة تخضي أمامك وأنت مغمض العينين - يبتكر طريقة فريدة في ترتيب الألفاظ في معجمه ؛ فلقد وجد الخليل بين يديه طريقتين معرفتين في ترتيب أحرف الهجاء ، فهناك الطريقة التي تسمى بالأبجدية ، وهي التي تربت الحروف على غرار ما ترد في هذه الكلمات : أبجد هو ز حطي كلمن سعفصن قرشت تأخذ ضطغ ؛ وهناك أيضاً الطريقة الأخرى التي تربت الحروف على هذا النحو : أ ب ت ث ح ح خ ... إلى آخر هذه الحروف على الترتيب الذي نألهه ويألهه أطفالنا إلى اليوم ؛ فلاأخذ الخليل عند تصنيفه لمعجمه بالطريقة الأولى ولاأخذ بالطريقة الثانية ، إذ لعله لم يجد فيما أساساً علمياً ، وب يكنى أنها ترتيبان الحروف ترتيبين مختلفين ، لتعلم أن فيما عشوائية لم ترضها نظرته المنهجية .

«وابتكر» الخليل لنفسه طريقة ثالثة تقام على أساس علمي لا مجال فيها لاختلاف النظر ؛ وذلك أنه رتب الحروف بحسب مخارجها عند النطق ، فأقصاها مخرجاً يرد أولاً في الترتيب ، وأدنها إلى الشفتين يرد آخرأ ، وما بين الأقصى والأدنى تربت الحروف بحسب المخارج المتراعبة ؛ فكان أن وجد لها هذا الترتيب : ع ح ه خ غ ق ك ح ش ض ص س ز ط د ت ظ ذ ث ر ل ن ف ب م و ا ي .

وإني لأدعوك أيها القارئ مرة أخرى إلى النظرة المتمهلة لثلا تفوتلك هذه النظارات العلمية الجاذبة ، فكم من دقة النظر ، وكم من موهبة في ادراك الصوت ، يحتاجه إنسان ليتعقب الحروف المختلفة إلى مخارجها

عند النطق بها ، ليرى أنها أقصى من الحلق وأدنى ؟

ثم ماذا بعد فراغه من الترتيب ؟ يجيء بعد تحديده لمواضع الحروف في سلسلة التعاقب خلال معجمه ، استقصاء للألفاظ ، ليصنفها ؛ وحتى هنا لا تراه يكددس الألفاظ بعضها إلى بعض كأنها الغلال المكونة ؛ بل يحصرها أولاً في أنواعها من حيث مبناتها - وهو هنا يستعين بما ذكره الصرفيون من قبله في حصرهم لأبنية الكلمة ، فهي إما ثنائية ، أو ثلاثة ، أو رباعية ، أو خماسية - شأن العلماء فيأخذ النتائج الصحيحة بعضهم من بعض ، حتى لا يبدأ كل عالم من الصفر ، وكان لم يسبقه علم ولا علماء .

وبعملية رياضية بارعة ، استطاع أن يحصر - من الوجهة النظرية الرياضية الصرف - كم صورة لفظية يمكن أن تتوجهها لنا هذه الأبنية الأربع في تباديلها وتوافقها ؟ فالعدد الناتج هو حصر كامل لصور اللفظ العربي ، من حيث الإمكان النظري ، حتى ولو لم يتحول هذا الإمكان النظري في بعض الحالات إلى واقع فعل ، بمعنى لا تجد له لفظاً مما قد استعمله العرب بالفعل ؛ ثم أخذ يضع في هذه الأقسام ما قد تجمع له من ألفاظ مستعملة ، مرتبة بحسب مخارج الحروف كما ذكرناه ، ولما كان الحرف الأول في هذا الترتيب ، هو حرف « العين » ، أسمى معجمه « بالعين »

وهنا قد تسؤال : وما جدوى الأقسام التي لا يقع فيها لفظ لما ورد في استعمال العرب ؟ والجواب : جدواه هو عند استخدام القياس المنطقي في صلاحية لفظة مستحدثة أو عدم صلاحيتها ؛ فبحكم كونها مستحدثة لأسباب حضارية طرأة على حياة العرب ، لا يكون لها سابقة ، وعندها تكون في حاجة إلى قاعدة نحتمكم إليها ، هل تنساق اللفظة المستحدثة مع اللسان العربي أو لا تنساق ؛ والاحتكام في هذا يكون للأبنية النظرية التي أسلفنا ذكرها ؛ وفي هذا وحده هداية كافية لنا ، تدرك معها المعنى المقصود ،

حين يصف المؤرخون مدينة البصرة في تلك الفترة من التاريخ ، خصوصاً كلما أرادوا موازنة بينها وبين الكوفة ، فيقولون إنها «عقلانية» المنحى ، تعتمد على «القياس» المنطقي في أحکامها ، ولا تقصّر نفسها - كما فعلت مدرسة الكوفة - على المسموع والموروث .

وكما اقتضت ظروف الحياة العملية ومشكلاتها آنئذ ، جمع مفردات اللغة وتبويبها والنظر في طريقة بنائها وتصريفها ، فقد اقتضت كذلك جمعاً «للشواهد» من الأدب العربي القديم ليستدل منها على طريقة استخدام اللفظة عند أصحاب اللغة الأولين ؛ إذ لا يمكن لمعرفة معنى اللفظة الواحدة أن تراه وهو في المعجم معزولاً وحده عن السياق الذي يبين استعمال تلك اللفظة ؛ وإنه ليجدر بي في هذا المقام أن أحيل القارئ إلى بحوث فلسفية في عصرنا هذا ، وفي إنجلترا بصفة خاصة ، تفرعت كلها عن تيار فلسي معاصر يرى أهم مهمة للفلسفة في أن تقف عند بنية اللغة العلمية كيف تقام ، بدل أن تشطح في مسائل ميتافيزيقية ليس لها حلول ، ولو وقنا عندها إلى أن يبيد الدهر ، لا لأنها مسائل صعبة مستعصية على الأفهام ، كما كان شائعاً بين الناس ، بل وبين الفلاسفة أنفسهم ، بل لأنها - كما كشف بذلك فلاسفة التحليل اللغوي الذين أحيل القارئ إلى بحوثهم المستفيضة - صيغت في عبارات من اللغة لم يُحکمْ بناؤها ، وبالنالي جاءت تركيبات من لفظ لا تحمل معنى ، ومن ثم استحال أن تجد جواباً لسؤال صيغ مثل هذه الصياغة الخالية من المعنى ؛ أقول إنه ليجدر بي في هذا المقام أن أحيل القارئ إلى بحوث فلسفية في عصرنا هذا ، يدافع أصحابها عن وجهة النظر التي تقول إن معنى اللفظة لا يتعدد إلا وهي في عبارة من ذات المعنى ، وأما إذا أفردت وحدتها ، فهي رمز بغير معنى .

وأحسب أننا على ضوء أبحاث كهذه ، نستطيع رؤية أوضح ،

للقيمـة العلمـية الكامـنة في محاـولات الـباحثـين الـذين أرادـوا تحـديد معـانـي المـفردـات بالـشـواهدـ التي يـجـمعـونـها من كـلامـ الأـسـبـقـينـ أـصـحـابـ اللـغـةـ الـأـوـلـينـ ؟ وـأـينـ عـسـاـهـمـ أنـ يـجـدـواـ تـلـكـ الشـواهدـ إـلاـ فيـ أـبيـاتـ منـ الشـعـرـ الـقـدـيمـ ؟ لـقـدـ كانـ الشـعـرـ هوـ الـأـدـاءـ الطـبـيعـيـ الـتـيـ يـصـوـغـونـ بـهـ كـلـ ماـ أـرـادـواـ قـولـهـ ؛ فـأـيـ غـرـابـةـ أـنـ نـجـدـ العـقـلـيـةـ الـرـياـضـيـةـ الـرـائـعـةـ عـنـدـ رـجـلـ كـالـخـلـيلـ ، يـسـتوـقـفـهاـ مـتـرـلةـ الشـعـرـ فـيـ الـعـلـمـيـةـ الـعـلـمـيـةـ الـتـيـ كـانـتـ تـدـورـ رـحـاهـاـ فـيـ شـوـارـعـ الـبـصـرـةـ مـحـدـثـةـ دـوـيـهاـ الـهـائلـ الـذـيـ مـلـأـ أـسـمـاعـ النـاسـ مـنـ عـامـةـ الـجـمـهـورـ ، فـكـيـفـ يـسـمـعـيـ الـخـلـيلـ بـنـ أـحـمـدـ ، بـكـلـ مـاـ فـيـهـماـ مـنـ حـسـاسـيـةـ مـرـهـفـةـ لـلـصـوـتـ وـالـنـفـمـ وـالـإـيقـاعـ .

فـلـيـنـظـرـ - إذـنـ - فـيـ الشـعـرـ الـعـرـبـيـ كـيفـ بـنـاهـ بـانـوـهـ وـبـنـوـهـ ، كـمـاـ نـظـرـ فـيـ لـغـةـ الـعـربـ كـيفـ بـنـيـتـ الـفـاظـهـاـ وـكـيفـ يـنـبـغـيـ أـنـ تـبـنـيـ ؟ فـاـ هـوـ إـلاـ أـنـ يـسـتـخـرـجـ مـنـ الشـعـرـ صـورـهـ بـعـدـ تـفـريـغـهـ مـنـ مـادـهـاـ ، فـإـذاـ هـذـهـ الصـورـ مـاـ نـعـلمـهـ مـنـ أـوـزـانـ الشـعـرـ الـعـرـبـيـ وـبـحـورـهـ ؛ فـبـأـيـ الرـجـالـ تـقـيسـ الـخـلـيلـ فـيـ عـمـلـهـ ذـاكـ ، إـلاـ أـنـ تـقـيسـهـ إـلـىـ قـمـةـ شـامـخـةـ مـثـلـ أـرـسـطـوـ الـيـونـانـيـ ، حـينـ اـسـتـعـرـضـ الـأـقـوـالـ الـعـلـمـيـةـ الـتـيـ تـدـيرـهـاـ حـولـهـ أـلـسـنـةـ الـعـلـمـاءـ فـيـ مـخـتـلـفـ الـمـيـادـينـ فـإـذاـ هـوـ يـفـرـغـ تـلـكـ الـأـقـوـالـ مـنـ مـادـهـاـ لـيـقـعـ عـلـىـ صـورـهـاـ ، وـإـذاـ هـذـهـ الصـورـ هـيـ «ـالـمـنـطـقـ»ـ الـذـيـ لـبـثـ عـمـادـ الدـنـيـاـ الـمـفـكـرـةـ بـأـسـرـهـاـ ، مـنـذـ أـيـامـ وـاضـعـهـ الـيـونـانـيـ وـإـلـىـ عـصـبـ حـدـيـثـ ، قـرـيبـ جـداـ مـنـ عـصـرـناـ الـراـهنـ ، حـينـ لـمـ الـرـيـاضـيـونـ الـمـحـدـثـونـ فـيـ صـيـاغـاتـ الـعـلـمـ الـحـدـيـثـ صـورـاـ أـخـرىـ تـبـاـيـنـ الصـورـ الـأـرـسـطـيـةـ الـأـوـلـىـ ؛ وـهـكـذـاـ صـنـعـ الـخـلـيلـ لـلـشـعـرـ الـعـرـبـيـ حـينـ أـفـرـغـهـ مـنـ مـادـهـ لـيـرـىـ عـلـىـ أـيـ الصـورـ الـعـرـوـضـيـةـ رـكـبـتـ تـلـكـ الـمـادـةـ ؛ وـلـقـدـ قـيلـ عـنـهـ فـيـ قـيلـ إـنـهـ حـدـثـ ذـاتـ يـوـمـ أـنـ سـمـعـ فـيـ بـعـضـ طـرـيقـهـ وـقـعـ مـطـرـقةـ عـلـىـ طـسـتـ ، وـكـانـ عـنـدـئـذـ يـرـدـ لـنـفـسـهـ بـيـتاـ مـنـ الشـعـرـ ، فـإـذاـ المـقارـنـةـ بـيـنـ إـيقـاعـ الـمـطـرـقةـ وـبـيـنـ إـيقـاعـ الـفـاظـ الـبـيـتـ الـشـعـرـيـ فـيـ مـسـمـعـهـ ، تـلـمـعـ فـيـ ذـهـنـهـ كـالـقـبـسـ

وهكذا جاءته الفكرة بأن يقطع الشعر نقطيًّا أدى به في نهاية الأمر إلى حصر بحور الشعر ! فاللهم إن كان الذكاء قوامه - كما يتفق على ذلك عدد كبير من علماء النفس اليوم - لمح التشابه والتباين بين الأشياء والأفكار والمواقف ، فماذا نقول في ذكاء لمح مثل هذا التشابه بين صوت مطرقة على صست ، وبين وزن بيت من الشعر يرددده ، بحيث كان ذلك فاتحة لتأسيس علم أشبه بالعلوم الرياضية في صورته ودفقه ودؤام صوابه على امتداد القرون ؟

— ١٨ —

في وقفتنا هذه التي اخترنا أن نقفها في مدينة البصرة خلال القرن الثامن ، لترى كيف أخذت النظرية العقلية مأخذها عند أصحاب الفكر عندئذ ، بعد أن رأينا في الفترة السابقة علماً ينساب مع الفطرة بغير محاولة التعريف والتقييم ، والتبويب والترتيب ؛ أقول إننا في وقفتنا الثانية هذه على طريق رحلتنا الثقافية في تراثنا الفكري ، لو أثنا اكتفينا برجال التحو وحدهم ، لرأينا ما يقطع بنضج النظرية العقلية وارتفاع المنهج العلمي ، إذ نرى علماء في هذا الميدان أرادوا أن يخضعوا اللغة لشکائم القواعد ، حتى لقد غالوا في التمسك بالقواعد وبطريقة القبابس عليها تمكناً جعلهم - كلما وجدوا عند العرب الأقدمين استعمالاً لا يجري مع القاعدة التي صاغوها - يدعونه شاذًا ينبغي البحث له عن مبرر يحيى إدراجه تحت هذه القاعدة أو تلك - فكانهم في ذلك «بروفسطس» الذي وردت عنه أسطورة فحواها أنه أعد للمسافرين نزلًا في بعض الطريق ، لكن حب النظام والتناسق أغراه بأن يصنع الأسرة كلها في نزله على طول واحد ؛ فإذا مر به نزيل أقصر قامةً من طول السرير ، مطهًّا مطهًّا حتى تتساوى قامته مع هذا الطول ؛ أو جاءه نزيل أطول قامةً من طول السرير ، جذ ساقيه حتى يظفر بالتساوي الذي ينشده .

كانت البصرة في الفترة التي تتحدث عنها هي موطن « العقل » الذي يحاول ألا يتشي مع عاطفة أو ترمت أو عصبية ، فلا غرابة أن وجدناها سباقا إلى صب الفكر في قوالب المنطق ، أو إن شئت فقل صبّه في إطار رياضية (والمعنى واحد) ؛ وكان اهتمامهم بعلم النحو ، أي بالتماس القواعد التي يُطْرَعُ لها كلام العرب ، سواء تحقق لهم هذا التطوير على صورة طبيعية ، أم افتعلوه افتعالاً يُقْسِرُهُم الشاذ – والشواذ عن قواعدهم كانت أكثر من أن تهمل أو يُغْضَبُ عنها النظر – على أن يجد إلى القاعدة طريقاً حتى ولو كان طريقاً غير مباشر ، وفيه كثير من التكلف والتعسف ، فما استحال معهم أن يجد طريقه إلى قواعد النحو حتى عن هذا الطريق المترنح ، قالوا إنه لا يصلح أن يقاس عليه لأنه خطأ .

وكان إمام البصرة في هذا كله هو سيبويه – تلميذ الخليل بن أحمد – ويسى كتابه في النحو « الكتاب » بأدابة التعريف ، على اعتبار أنه العلم الذي لا يحتاج إلى تمييزه بما سواه باسم خاص ؛ وكان يكتفي أن يتفاهم الدارسون بعضهم مع بعض بقولهم قرأت كذا وكذا في « الكتاب » ليعلم السامع أنه كتاب سيبويه ؛ وإنه لما يدعو إلى العجب أن نرى مثل هذا الكتاب العملاق في موضوعه قد ظهر فجأة وكأنه نبات شيطاني لم تسبقه المقدمات الكافية التي تبرر ظهوره ؛ مما يغري مؤرخي الفكر العربي بافتراض سوابق له تدرجت مع الزمن حتى استطاع علم النحو أن يبلغ هذه القامة السامية التي بلغها في « الكتاب » ؛ وهو موقف يذكرنا بما يقال في أشباه كثيرة لهذا الظهور المفاجئ لكيان ضخم ، فهو كذا يقال – مثلاً – عن تمثال أبي الهول وأهرامات الجيزة بمصر وغيرها من آثار الفترة الأولى التي هي بمثابة الفجر من تاريخ مصر القديمة ، إذ يتساءل علماء المصريولوجيا : كيف يمكن أن يكون بدء الحضارة بهذا الوليد الرشيد الوعي ؟ لا بد أن تكون هنالك مراحل سابقة تدرج فيها الصعود بخطوات لم يثبتها لنا التاريخ ،

حتى وصلت إلى هذا النضج كله دفعة واحدة ؟ وهكذا أيضاً يقال في الأدب الألماني على يدي جوته في أوائل القرن التاسع عشر ، اذ ليس هنالك في تاريخ هذا الأدب سوابق تفسر هذا الوجود العظيم المقاجي ؟ ، والأمثلة كثيرة في تاريخ الفكر والفن والحضارة بصفة عامة .

نعم إن سيبويه في « كتابه » يحيل الدارس على أسلاف له في مواضع كثيرة ، لكن البناء من حيث هو وحدة متسقة ، مثبت بالتعليلات العقلية والاستدلالات المنطقية ، ودقة الموازنة بين رأي ورأي ، ثم الترجيح لرأي دون آخر ترجيحاً بصيراً ، هو الذي يلفت النظر بشموخه وشموله ، مهما يكن في ثناياه من إحالات على هذا الرأي أو ذاك ؟ ومع هذا النضج كله ، والعمق كله ، والإلمام الواسع كله ، فقد مات سيبويه ولهم من العمر نيف وثلاثون عاماً ! فتى وكيف أتيح له هذا التحصيل الغزير وهذه الأحكام السديدة في موضوعه ؟ ألا إنه - كأستاذه الخليل - رجل تخسست فيه العبرية ، التي - كما أسلفنا القول - تتمنص العبرى فتوجهه الوجهة التي يريدها العصر ، وكان الذي أراده عصر سيبويه هو دراسة اللغة وال نحو ، ليقوم فهم الناس للقرآن على أساس متين .

وبرغم اختيارنا للبصرة مكاناً لازدهار « العقل » ، فأظنه من الملائم في هذا السياق أن نذكر كيف اقتضت عقلانية البصرة المتشدة في التزام القواعد وتطبيقاتها ، ورفض ما لا ينساق معها من لغة العرب أنفسهم ، إذا استعصى على الإنطواء تحت هذه القاعدة أو تلك من قواعد النحو ؛ أقول إن هذه العقلانية المتشدة كان لا بد لها أن تستثير جانباً آخر يعارضها ليحدث التوازن ؛ وكان أن ظهرت المدرسة المعاشرة لعقلانية البصرة ، في الكوفة ؛ وعندئذ قام التناظر بين المدينتين على نحوٍ لا يتحقق إلا إذا تحققت للناس فاعلية فكرية مستمرة .

فيينا البصريون يدعون إلى «العقل» وما يصوغه من قواعد تنظم السير على طريق منهجي ، جاء الكوفيون بدعوة مضادة ، وهي أن يكون الحكم للسابقة ، لا للقاعدة العقلية ؛ فإذا وجدنا العرب الأقدمين يستخدمون لفظة أو عبارة بطريقة معينة ، كانت هي التموج الذي نحتذيه ؛ ولا معنى لأن يقال لأصحاب اللغة وخالفتها : لقد أخطأتم هنا واصبتم هناك ؟ بل إن ما قالوه ، بالصورة التي قالوه بها ، أيًا كانت هذه الصورة ، هو معيار الصواب الذي يقاس إليه كلام اللاحقين ، والذي لا يخضع بدوره لمعيار آخر ؛ والمعيار لا يقيس نفسه ، وإنما يقيس ما عداه ؛ فإذا تخيلنا سيبويه في البصرة ينادي ويردد النساء : العقل العقل ، والقاعدة القاعدة ، تخيلنا معه مناظره في الكوفة ، «الكسائي» ينادي ويردد : السابقة السابقة وكل سابقة هي أصل يقاس عليه ، وليس بين السابقات ما يجوز أن يوصف بالشذوذ .

وهل يمكن أن تتعارض هاتان المديتتان هذا التعارض الفكري الشديد في كل ميدان ، دون أن يكون لذلك علة من سياسة ؟ فن الذي يعتز بكل قول قاله العرب الأقدمون ، بحسب يجعله القاعدة التي يقاس عليها ، إلا قوماً أخذ الماضي بليهم أخذًا ، وأرادوا أن يكونوا «عرباً» قبل أن يكونوا أي شيء آخر ؟ ثم من الذي يعتز بمقاييس العقل وحدها ، حتى ليختلطُ القدماء أنفسهم إذا ورد لهم قول لا يجري مع تلك المقاييس ، إلا قوماً يتزعون نحو لا يكون ثمة فارق بين سابق ولاحق ، أو بين قديم وحديث ، فإذا جاز للقدماء أن يتحكموا في المحدثين ، جاز كذلك لهؤلاء المحدثين أن يتحكموا بدورهم في القدماء ؟ وأحسب أن من تشتت بأفضلية العرب الأقدمين على « المسلمين » المحدثين . (فكل الأقدمين في مجال اللغة العربية هم من العرب ، وأما المحدثون فهم مسلمون ، عرباً كانوا أو غير عرب) لا بد أن يكون متميّزاً إلى أرومة عربية خالصة ، وأما من أزاد إزالة الفوارق ،

فالرجح أن يكون من أصول غير عربية ؟ وهو نزاع بين هاتين الفئتين
اشتد واتسع حتى أصبح ظاهرة لا ينكرها البصر في تاريخ تلك الفترة من
حياة الأسلاف ؟ وقد نفيض فيها القول بعض الشيء في موضع مناسب من
هذا الكتاب ، ولو أنها بحكم ما يطبعها من عصبية تدرج في الجانب
«اللاعقلاني» من التراث ، وإنما جعلنا هدفنا الرئيسي هو الجانب «العقلاني»
من الطريق ، فلا نورد اللاعقلاني - إذا أوردناه - إلا لزداد الضوء على
المرأى فيزداد وضوحاً للرأي .

الفصل الرابع

مَصِيَّحُ الْعَقْلِ يَشْتَدُّ تَوَهّجُهُ

- ١٩ -

هذه هي الوقفة الثالثة ، نقفها على الطريق ، في رحلتنا الثقافية التي نرود بها دولة « العقل » في مظانها وعلى رءوس أعلامها ، فنختار لأنفسنا أبراجاً للرؤية كلما لحظنا جمعاً من الناس اجتمع على مسألة عقلية أو مسائل ، غاصبين الأنطاز - عاديين - عن زواحف « اللاعقل » وهي تسعى ، اللهم إلا أن نلحظ حركة لا عقلية تتعرض طريقنا بحيث لا نستطيع رؤية العقل وهو يعمل إلا من ثناياها ، فعندئذ نقف عندها لحظة لتفهم الدوافع والأهداف ، ثم نمضي في سبيلنا ؛ وإنه لطالما حدث - عند أسلافنا وغير أسلافنا - أن نبت بذور العقل في تربة من اللامعقول ؟ ولقد رأينا كيف أثمر لنا سفك الدماء عند البصرة وعند صفين بذوراً سرعان ما أنبتت أفكاراً عقلية في مسائل سياسية كالمي رأيناها عند الخوارج ، وفي مسائل فلسفية كالمي رأيناها في أوائل المعتزلة ، بل أنبتت بعثة عقلية مستفيضة في اللغة وقواعدها ، وفي الشعر وبحوره .

ولقد اخترنا لوقفتنا الثالثة هذه مدينة بغداد من القرن التاسع الميلادي

(الثالث المجري) ؛ لكتنا لا نكاد ننطق بهذا الإسم اللامع في تاريخ العقل العربي ، حتى نسأل : وما بغداد ؟ ثم لا نكاد نأخذ في القراءة عن قصة نشأتها بأمر من الخليفة العباس أبي جعفر المنصور ، حتى ينشأ سؤال وراء السؤال الأول ، عن هذه الخلافة العباسية نفسها كيف جاءت ؟ ولو لا أن الأمر في هذا وفي ذاك وثيق الصلة بجذور فكرية ، لما جعلناه موضع اهتمامنا هنا ، لأن الأمر كان عندئذ ليصبح من شأن التاريخ وحده ؛ ولست – كما قلت في موضع سابق – مؤرخاً ، لكنني في هذا الكتاب « مثقف » عام من أبناء القرن العشرين ، أراد أن يطل إطلاقات متفرقة على الحياة العقلية عند أسلافنا ، لعل هذه الإطلاقات أن تشي بنا إلى طابع أصيل مشترك ، فيكون هو ما يؤخذ من التراث الفكري ، كلما أردنا أن نطعم حياتنا نحن الفكرية بما يجعلها « عربية » إلى جانب كونها معايرة لعصرها الحاضر .

كانت الخلافة قد أفلتت من أيدي عليٌّ وبنيه ، إلى حيث استقرت حيناً في الأسرة الأموية ، بادئة بمعاوية ، لكن ذلك لم يمنع أن تظل هناك جماعات من الناس ، تمنى لو عادت الخلافة إلى أصحابها من أحفاد عليٍّ ، على اختلاف بينهم فيمن يكون أحق من سواه بين هؤلاء الأحفاد ؛ ثم ما هي إلا أن نشأت فكرة أخرى ، وهي أن تكون الخلافة فيبني هاشم ، دون أن يكون الأمر في هذا مقصوراً على عليٍّ وأسرته ، فلنذا يكون إلا أبناء العباس بن عبد المطلب ، عم النبي عليه السلام ؛ ولم يلبث أصحاب هذه الفكرة أن اختاروا أحد هؤلاء ؛ وفتوح هذا في اختياره وصادف الأمر في نفسه هو ؛ لكنه أراد أن يترى حتى يخطو خطواته على أرض ثابتة ؛ إذ لم يكن نقل السلطان من بيت بني أمية إلى غيره مما يتم بين يوم وليلة ، ولا كان ذلك مما تؤمن عواقبه لو حدث في ضوء النهار ؛ وإنذ فلا بد من التمهيد للانقلاب بالدعائية التي تجري تحت جنح الظلام – لو أمكن استخدام هذه الألفاظ العصرية للفترة القديمة التي نتحدث عنها – ؛ ومن هنا

أخذت هذه الجماعة تدبر أمرها بتكون ما قد يسمى في يومنا « بالخلافيا
السرية » لبث الدعوة إلى أبناء العباس بين الناس ؛ ورسمت الخطة لهؤلاء
الداعية ، بأن يدعوا إلى ولاده أهل البيت - دون أن يذكروا اسمًا معيناً ،
حتى لا يكون صاحب الاسم موضع نفقة الحاكمين من البيت الأموي .

وبدأت هذه الحركة السرية في موطنين ، ظنًّا - بحق - أنها أصلح
المواطن للدعوة وهي في نشأتها الأولى ، وهما الكوفة وإقليم خراسان ؛
لماذا ؟ لأن الكوفة معروفة بولائها لآل البيت ، ولأن خراسان كانت فيما
يبدو تعج بالشكوى الخاففة مما كان يلقاه الموالي - وهم الفرس المسلمون -
من ذل على أيدي الأمويين ؛ فالآمويون كما نعرف عرب خلص ، أرادوا
أن تكون للعرب السيادة على غيرهم ، حتى لو كان غيرهم من المسلمين ؛
وهذا معناه بعبارة أخرى - وهو المعنى الذي يهمنا نحن من الناحية الفكرية -
أن تحالف السياسة مع الثقافة لاتفاقهما في المهدف ؛ فمن الناحية السياسية
كان هناك حزبان يقتلان على الحكم ، أحدهما يرى حصر الحكم في
أهل البيت وحدهم دون سواهم ، فاذا لم يكن علي كأن أحد أبنائه ، أو فليكن
العباس عم النبي صلى الله عليه وسلم أو أحد أبناء العباس . وأما ثالثهما فهو
الذي يرى أن تكون الخلافة في ظهر منبني أمية . ومن الناحية الثقافية كذلك
كان هناك حزبان أو جماعتان ، فكان أحد الحزبين جماعة تعصب للتراث
العربي القديم وحده دون ما قد وفد إلى الناس من البلاد المفتوحة مثل فارس ،
وكان الحزب الآخر وهو بالطبع مؤلف من غير العرب ، يهتمون بالثقافات
غير العربية كالثقافة الفارسية . ولو أخذنا مجموعة من كل من الجماعتين
وضممناها بعضًا إلى بعض ليكون من جمعهما فتهتدب لنقل الحكم
من بيت إلى بيت ، نقله منبني أمية إلىبني العباس ، إذن فلنجمع
شيعة علي في الكوفة إلى الفرس التمردين حرصاً على أصولهم الثقافية أن
تضيع ، وهم أهل خراسان ، وهكذا كان .

نبح التدبر ، وبوبع أبو العباس بالخلافة سنة ٧٥٠ ميلادية ، فصعد المنبر إلى أعلىه ، وصعده معه عمه ولكن جعل نفسه في موضع دون موضعه ، ثم تكلم أبو العباس حتى أعيته وعكة كانت تعتريه آنذا ، فقام عمه ليتولى عن ابن أخيه خطاب الناس ، وسنورد هنا فقرات من الخطيبين لتبين كيف صور المتكلمان رجال الأسرة الأموية التي دالت دولتها ، لعلنا نفيد من هذا درساً واحداً ، وهو امتناع الكمال على أسلافنا ، فهم - مثلنا - يكذبون ويکيدون ويتآمرون ويعتالون في سبيل الوصول إلى مواضع الرئاسة والحكم ، فلا حرج علينا أن نتبذل من تراهم الذي خلفوه لنا ما نتبذل ونأخذ ما نأخذ ؟ قال أبو العباس في خطبته عن بنى أمية إنهم جاءوا إلى الحكم فابتزوا أموال الناس « وجاروا فيها واستأثروا بها ، وظلموا أهلها ... فانتقم الله منهم بأيدينا ، ورد علينا حقنا ... » .

ويمضي ابن الأثير الذي نأخذ من كتابه « الكامل » هذه الصورة فيقول : وكان أبو العباس موعوكاً ، فاشتد عليه الوعك ، فجلس على المنبر وقام عمه فقال : « أيها الناس ! الآن اقشع حنادس الدنيا ، وانكشف غطاؤها ، وأشرقت أرضها وسماؤها ، وطلعت الشمس من مطلعها ، ويزغ القمر من مبلغه ، وأخذ القوس باريها .. ورجع الحق إلى نصابه في أهل البيت نبيكم ، أهل الرأفة والرحمة بكم والعطف عليكم ... أيها الناس ! تبا تبا لبني حرب بن أمية وبني مروان ! آثروا في مدتهم العاجلة على الآجلة ، والدار الفانية على الدار الباقية ، فركبوا الآثم ، وظلموا الأنام ، واتهكوا المحارم ، وغضوا بالجرائم ، وجاروا في سيرتهم في العياد وستهم في البلاد ، ومرحوا في أعناء المعاصي ، وركضوا في ميدان الغيّ جهلاً باستدراج الله وأمناً لمكر الله ؟ فأتاهم بأس الله بياتاً وهم نائمون ، فأصبحوا أحاديث ، ومُزفوا كل مزق ، فبعداً للقوم الظالمين ... »

كان هذا اللقاء في الكوفة ، وأهل الكوفة - كما نعلم - هم أشیاع

أهل البيت ، فكان مما خاطبهم به الخطيب يومئذ – وهو عم الخليفة الجديد – قوله فيهم : « يا أهل الكوفة ! إنما والله ما زلنا مظلومين مقهورين على حفنا ، حتى أباح الله شيئاً أهلاً خراسان ، فأحباً بهم حفنا ... » فما الذي جعل هؤلاء شيعة أولئك ؟ إنها المصلحة المشتركة ، فأولئك يريدون الحكم ، وهؤلاء يريدون الإنقاص من الأموريين الذين اعتزوا بالعروبة وحدتها فأذلوا من لم يتتب لها حتى ولو كان من المسلمين ! فإذا ألحقتنا السؤال الأول بسؤال ثان ، هو : وإلى متى سيظل التحالف بينبني العباس وفرس خراسان ؟ سيظل ما بقيت تلك المصلحة قائمة ، حتى إذا ما انقضت انفطر عقدها .

وحسبنا في هذا المقام أن نذكر كيف فتك الخليفة العباس الثاني – أبو جعفر المنصور – بأبي مسلم الخراساني الذي كان له أعظم الفضل في أن كسب خراسان إلى جانببني العباس ؛ فمنذ أن كان أبو جعفر المنصور ولياً للعهد في أيام أخيه أبي العباس السفاح ، كان بين أبي جعفر هذا وأبي مسلم كراهة وازدراء ، كراهة الأول للثاني وازدراء الثاني للأول ، حتى لقد دار هذا الحديث بين أبي جعفر وأخيه الخليفة :

أبو جعفر – أطعني ، واقتلتُ أبا مسلم ، فواه الله إن في رأسه لغدرة .
السفاح – قد عرفت بلاءه وما كان منه .

أبو جعفر – إنما كان بدولتنا ، والله لو بعثت ستوراً لقام مقامه وبلغ ما بلغ .

السفاح – وكيف قتله ؟
أبو جعفر – إذا دخل عليك وحادثته ، ضربته أنا من خلفه ضربة قتلته بها .

السفاح – فكيف بأصحابه ؟
أبو جعفر – لو قُيلَ لتفرقوا وذلوا .

فأمره بقتله ، ثم ندم على ذلك ، فعاد وأمره بالكف عن قتله .

فإذا يصنع أبو جعفر بغيريه الخراساني ، فور أن بات الأولى خليفة لل المسلمين بعد موت أخيه ؟ لقد انتهز لقتله أول فرصة سانحة ، إذ جاء به ليلقاء ، وكان قد أعدّ تقرأً من حرسه وراء الرواق الذي كان به ، وأمرهم بأنه إذا صفق لهم بيديه ، فهموا من ذلك أن يخرجوا من مخبأهم ليعلموا بسيوفهم في أبي مسلم الخراساني .

وجيء بأبي مسلم ، وكان قد كسب معارك لته من أعداء للعباسيين ، فلما أن مثل بين يديه ، وكان أبو مسلم يحمل نصلاً من نصلين غنمهما من كان يقاتله ، فأخذنه منه المنصور ليراه ، ثم وضعه تحت فراشه ؟ ولم يكن أبو مسلم يتوقع العذر ؟ وأخذ الخليفة يعتبه على أشياء وقعت منه ، والغريب تعلو حدته كلما ذكر له منها شيئاً ، وصفق ، فخرج الحرس المتخفي وراء الرواق ، وما أن أبصر الخراساني ميتة عالقة على أطراف السيف ، حتى استرحم الخليفة :

أبو مسلم - استبني لعدوك يا أمير المؤمنين .
المنصور - لا أبقيني الله إذاً ؟ أعدوا أعدى لي منك ؟ .

وأخذه الحرس بسيوفهم حتى قتلوه وهو يصرخ :
- العفو !

المنصور - يا ابن الـخـنـاء ! العـفـوـ وـالـسـيـوـفـ قد اـعـتـورـتـكـ !

وتوقع المنصور أن يثور لأبي مسلم الخراساني بعض تابعيه ، فخطب في الناس قائلاً : « لا يخرجوا من أنس الطاعة إلى وحشة المعصية ، ولا تکشوا في ظلمة الباطل بعد سعيكم في ضياء الحق ؛ إن أبا مسلم قد ... رجع قبيح باطنه على حسن ظاهره ... »

ولم يكن ليمضي قتل الخراساني بغير أثر مهما خطّب أمير المؤمنين

وأجاد في الخطاب دفاعاً عن فعلته ، فتند نشأت دنيا الناس ، ولعله كذلك إلى أن تنتهي هذه الدنيا ، والقتال على السلطان دائرة الرحى بين الطامعين فيه ، فإذا انتصر طامع على طامع ، كانت الفضائل كلها للمتصدر ، والخواص كلها للمهزوم ، وماذا تتوقع لقائل متصدر أن يقول ؟ أ يقول : أيها الناس ، لقد قتلتني وإني لخيث وإنه لطيب ؟ ! فإذا انتزع بنو العباس أسباب السلطان من بني أمية ، كان الحق كله والفضل كله في أيدي العباسين ، وكان الشر كله والرذيلة كلها من صفات أعدائهم ؛ وإذا أمسك المنصور بالخراساني ، كان المنصور هو الذي « يسعى في ضياء الحق » وأما غريمه « فكان حسن ظاهره إنما يخفى باطنًا قبيحاً » .

- ٢٠ -

وإذا كان قيام الدولة العباسية ، الذي ارتكز فيها ارتكز على تأييد جبهة فارسية في خراسان ، يقودها أبو مسلم ، ثم إذا كان الحكم العباسي لم يكدر بيدأ حتى انقلب على مؤيده أبي مسلم فقتله ، أقول إنه إذا كان هذا كله من قبيل السياسة وما يلحق بها من معارك ، فإن هذه المقدمات السياسية قد أتتبت نتائج ثقافية لم تكن لأول وهلة تبدو لازمة الظهور من تلك المقدمات ، ومن هذه النتائج ما هو واقع في صميم النشاط العقلي الذي هو هدفنا الأول من هذا الكتاب ، ولكن من هذه النتائج أيضاً ما قد أسرف في مجانية العقل وحدوده .

وبنبدأ بهذا الجانِب اللامعقول الذي أَنْجَهَ الصراع السياسي الذي ألمتنا بطرف يسير منه ، فنقول إن ردود الفعل التي ظهرت بين الفرس لقتل الخراساني ، كانت كثرتها الغالبة عجباً في عجب من إيقاعها في سادير الوهم والخراقة ؛ لقد أيد هؤلاء الفرس قيادة أبي مسلم في نصرتها للعباسيين ، لا لأنهم صدروا في ذلك التأييد عن عقيدة بأن بني العباس في ذواتهم هم أفضل عنصراً من بني أمية في ذواتهم ، بل أيدوها لأن استبدال

أسرة حاكمة جديدة بأسرة حاكمة قديمة ، قد يفتح أمامهم أملاً أو صدت أبوابه على أيدي الأسرة القديمة ، وهو أن يكون للفارسي المسلم من الحقوق ومن المزيلة ما لزميه العربي المسلم ؛ وهما هذان الخراساني قد قتل على أيدي الحكام الجدد ، إذن فلينتمروا بطريقة أخرى ، وهي أن يقاوموا بشقاوهم الفارسية القديمة ثقافة العرب ، وكان لهذه المقاومة الثقافية وجهان : أحدهما يدخل في باب المعارف العقلية العلمية ، وأما الآخر فهو جهالة يرفضها العقل رفضاً صريحاً لا تردد فيه ، وحسبك من هذا الوجه اللامعقول أن تعلم أن المدار في معظم الأحيان كان هو تأله أبي مسلم الخراساني ، وأنه بقتله إنما صعد روحه إلى السماء ليعود في رجعة أخرى . ولم يمتن على نحو ما يتصور الناس الموت في سائر الرجال .

فلم يكدر بسير في الناس نبأ الخراساني ، حتى خرج بخراسان رجل يسمى « سباد » مطالباً بدمه ، ثم ما هو إلا أن تبعه في ثورته أتباع كثيرون من المحسوس ، حتى اضطرب الخليفة المنصور أن يوجه إليه حيشاً من عشرة آلاف ، وإنه ليروى (راجع الكامل لأبن الأثير ؛ ج ٥ ، ص ٤٨١ من طبعة دار صادر بيروت) أن هزيمة سباد أمام جيش الخليفة إنما جاءت نتيجة لحادث وقع فشتت أعون سباد ، وذلك أنه لما قدم جيش الخليفة قدم سباد ما بين يديه من النساء السبايا المسلمات ، ولكن راكيات على جمال ، فما كدnen يبلغن معسكر المسلمين ، حتى قمن على ظهور جماهن ينادين : وامحمداه ! ذهب الإسلام ! وعندئذ وقعت الريح في أثواهين ، ففترت الإبل وعادت إلى عسكر سباد ، فتفرق العسكر فرعاً ، ومن ثم كانت هزيمتهم .

ولم يلبث الخليفة أن قام في وجهه ثائرون آخرون من أهل خراسان ، يعرفون باسم « الرواندية » مطالبين هم كذلك بدم أبي مسلم ؛ على أن أهم ما يستوقف النظر في حركتي سباد والرواندية . هو دعوتهما إلى

عقائدهم الأولى ، وإنه لما يحدو ذكره بشأن جماعة الرواوندية هؤلاء ، مفارقة تستحق التأمل ، وهي أنهم - وهم الخارجون على تعاليم الإسلام غيظاً مما نزل بقائدهم أبي مسلم - وقد ظمئت نفوسهم إلى شيء يروي ميلهم القديمة التي كانت تتلمس دائماً ذلك الإنسان الرباني الذي يصل لهم ما بين السماء والأرض ؟ فخجل إليهم يومئذ أنه لم يكن بين الناس من يستحق هذه المترفة إلا الخليفة المنصور نفسه ، فوفدت جماعاتهم إلى قصر المنصور يصيرون قائلين : هذا ربنا ، وهذا قصره ! ففضب المنصور وأخذ رؤسائهم وحبسهم ، فحمل أصحابهم عشاً خالياً ، ومرروا به حتى صاروا على باب السجن فرموا به ، وحملوا على الناس هناك ، ودخلوا السجن عنوة ، وأخرجوا أصحابهم .

والذي يهمنا بصورة خاصة من هذه الأحداث وأمثالها ، هو أنه لا يعقل أن يكون قتل رجل كأبي مسلم الخراساني مبرراً كافياً لمثل تلك الردة إلى ديانات الفرس فيما قبل الإسلام ، وبمثل تلك السرعة وذلك الاتساع ؟ مما يدل - فيما نرى - دلالة قوية على أن الإسلام لم يكن عند القوم أكثر من غطاء خارجي أبعد ما يكون عن ثبات الجذور ، فكانت تكفيه أقل هبة من هواء ليطير فتكتشف العقائد الراسخة من تحته ، وإذا قلنا « العقائد » فقد قلنا « الثقافة » أيضاً ، وهي كلها مما قد يرضي شيئاً في وجدانهم ، لكنه مبتور الصلة « بالعقل » وكل ما يتصل بالنظرة « العقلية » بسبب من الأسباب .

كانت حكمة الساسة من المسلمين قد حملتهم على أن يعدوا أتباع المجوسية (الزرادشتية) في فارس مماثلين لأهل الكتاب في أسس التعامل ، أي أنهم أحراز في عقيدتهم الدينية ما داموا يدفعون الجزية ، غير أن كثيرين جداً من الفرس قد آثروا اعتناق الإسلام ، ثم ما لبثوا أن حاولوا تحويل الإسلام بما يتفق مع عقائدهم الأولى ، فإذا تعذر عليهم ذلك ،

أبقو على الإسلام ظاهراً ، وأحيوا عقائدهم الأولى باطنًا ، حتى إذا ما سنت بارقة من أمل أن يكون لهم السلطان ، نفروا عن أنفسهم ذلك الظاهر ، وأبدوا أمام الأعين ما كانوا يبطون .

ولم تكن المجموعة (أو الزرادشتية) وحدتها هي القائمة في بلاد فارس عندما دخلها الإسلام ، بل كان هنالك إلى جانبها دياناتان أخرى يان ، هما المانوية والمزدكية ؛ أما الأولى فهي تنسب إلى « ماني » (ولد ۲۱۶ ميلادية ومات ۲۷۶) وأهم مبادئها أن الكون قائم على أساسين يتنافسان ، أحدهما للخير والآخر للشر ، وقد تمثلا في النور والظلمة ؛ ثم ذهبا إلى جانب ذلك مذهب القائلين بالتناسخ ، وهي عقيدة نقلوها عن البوذية ؛ وأما الديانة الثانية - أعني المزدكية - فتنسب إلى « مزدك » وهي ذات جاتين : جانب ديني يكمل ما قال به « ماني » من تنافس بين النور والظلمة ، بأن يجعل النصر للنور ؛ وجانباً اجتماعياً يبيع شيوخية النساء والأموال .

إننا في هذا الكتاب نتعقب مسار «العقل» في تراثنا الفكري ، فلما
أن بلغنا بنا السير أواسط القرن الثامن الميلادي ، ووقفنا وقفة تمهد لنا
النقلة من البصرة إلى بغداد ، لفت أنظارنا ما اقترب بقيام الدولة العباسية
عندئذ من مناصرة الفرس لها على سبيل الانتقام لثقافتهم القديمة التي أريد
لها أن تنسخ نسخاً ، ولقوميتها التي أريد لها أن تموت أو أن تتراجع إلى
الصفوف الدنيا من طبقات المجتمع ؛ ثم لفت أنظارنا بعد قليل كيف
جاء موت الخراساني بأمر من الخليفة المنصور ، بمثابة الضغطة على الزناد ،
فانفجر القوم يبدون من أنفسهم ما كانوا قد أخفوه ؛ وكان هذا الذي
أخفوه - كما أشرنا في إشارة عابرة - عقائد إلحادية لا تنسق مع منطق
العقل حتى حين يكون هذا المنطق في أدنى درجاته وأيسرها ؛ لكن رب
ضارة نافعة كما يقولون ؛ فمن هذا «اللامعقول» نبت حركات عقلية
نعتز بها إلى اليوم ، تمثلت في فكر المعتزلة ومنطقهم إذ هم يؤيدون بالعقل

وحجته بنيان الدين ، وكان الذي حفظهم إلى ذلك هو ما تعرض له هذا البنيان من سهام طائفة قذف بها قوم غاضبون فحجب سعار الغضب عن أعينهم معلم الطريق ؛ لكننا كذلك لا بد أن نضيف هنا نتيجة أخرى تجت أيضاً عن إحياء فريق من الفرس لديناتهم الأولى ، وهي أن دعوتهم تلك كانت بغير شك مساعدة على تقوية النظرة الصوفية عند أصحابها ، فهما اختلف المتصوفة المسلمين عن جماعات الزنادقة أولئك ، فهم يلتقطون معهم في الركون إلى غير طريق « العقل » في محاولتهم اختراق حجب المادة ليشهدوا وراءها « الحق » ، أو ليديعوا ذواتهم مع ذلك « الحق » دجاجاً ؛ ولا عجب أن رأينا الناس يتأرجحون عند الحكم على المتصوفة ، بين أن يجعلوهم في قمة الإيمان وأن يجعلوهم مع الملحدين أو الكافرين .

- ٢١ -

ولترك هذه الردّة نحو « اللامعقول » على جانب الطريق ، كي نمضي نحو معلم للعقل هو من أعنى حصونه على طول التاريخ ، وأعني به بغداد وهي في أوجها ؛ لكن أين بغداد ؟ لقد كانت تتحدث منذ برهة قصيرة عن مقتل أبي مسلم الخراساني على يدي المنصور - ثاني خلفاء الدولة العباسية ، وما نجم عن ذلك الحادث من نتائج في دنيا الثقافة التي خلفها لنا السابقون ، وكانت بغداد عندئذ لم ينشأ منها جدار ؛ فقد كان المنصور إلى ذلك العين يقيم بالكوفة ؛ فلما ثارت عليه « الرواندية » فيها - على نحو ما أشرنامنذ قليل - كره الإقامة حيث كان يقيم ؛ فخرج بنفسه يرتد له موضعأ يسكنه هو وجنته .

وثالى كتب التاريخ القديم - عندنا وعند سوانا - إلا أن تحيط كل حدث عظيم بما يتناسب مع جسامته من أساطير ، حتى لنکاد الخرافة

تناسب تناسباً مُطْرِداً مع جسامه الحدث ؛ والحدث الذي نحن مقبلون على الرواية عنه ، هو بناء بغداد ، وأما الأساطير التي شاعت حول بناها ، فتها (ونحن نقل عن الكامل لابن الأثير) أنه بينما المنصور يصوب هنا ويُصعد هناك باحثاً عن مكان يستقر فيه وهو آمن ، تصادف أن تخلف عنه أحد جنده لرمد أصابه ، فسأل الطبيب الذي يعالجها عن حركة المنصور ما سببها ؟ فأخبره ، فقال الطبيب إن كتاباً عندهم يقصّ قصة عن رجل يدعى « مقلاصاً » يبني لنفسه مدينة في المكان الفلافي ، حتى إذا ما أقام أساسها ، بني بعض دورها ، سمع بثورة عليه في الحجاز ، فيقطع بناء مديتها حتى يقضى على تلك الثورة ، وما أن عاد إلى موصلة البناء ، سمع بثورة أخرى في البصرة ، فيقطع البناء مرة أخرى ليقضي عليها ؛ ثم يعود بعد ذلك إلى بناء مديتها فتنهي ، ثم يعمر عمرأً طويلاً ، ويبقى الملك في عقبه .

فأسرع ذلك الجندي إلى حيث كان المنصور ليخبره بما قد سمع من الطبيب ، فقال المنصور متفائلاً : إني والله كنت أدعى مقلاصاً وأنا صبي ؛ وسار من فوره حتى نزل الدبر الذي يقع حذاء قصره المعروف بالخلد ؛ وجمع بطارقة الدبر يسألهم عن مواطنهم كيف هي في الحر والبرد والأمطار والوحول والهوا ؟ فلما أخبره كل منهم بما عنده في إقليمه ، وقع اختياره على بغداد فاستدعي صاحب بغداد يسأله أن يفصل القول في خصائص هذا الموضوع ؛ فأخذ الرجل يذكر له من الخصائص ما أغراه بأن يكون موضع بغداد هو مقصدته .

وأمر بَخْطَتْ المدينة ، وحفر الأساس ، وضرب اللَّبَن ، وطبق الآجر ؛ وكان أول ما ابتدأ به منها أنه أمر بخبطها بالرماد ، فدخلها من أبوابها وفضلاً عنها وطاقاتها ورحابها وهي مخطوطة بالرماد ، ثم أمر أن يجعل على الرماد حَبُّ القطن وَشُعلَّ بالنار ، ففعلوا ، فنظر إليها وهي

تشتعل ، فعرف رسماها ، وأمر أن يُحفر الأساس على ذلك الرسم .

وكذلك أمر باختيار قوم من ذوي الفضل والعدالة والفقه ، ومن ذوي الأمانة والمعرفة بالهندسة ؛ فكان من أحضر أبو حنيفة ، الذي طلب إليه المنصور أن يجعل مهمته عدَّ الأجر واللَّبَن ، مع أنه قد اختاره أول الأمر ليتولى القضاء ؛ فلما أن تلقى أبو حنيفة الأمر بعدَ الأجر واللَّبَن ، وقف صامتاً ؛ حلف المنصور أنه لن يتركه حتى يؤدي له تلك المهمة أولاً ، فأجابه أبو حنيفة بأن يلْجأ إلى القصْب في عدَّ ما أراد عدَّه ، فكانت هذه أول مرة تستخدم فيها هذه الطريقة الهندسية من القياس ؛ وكان أن وضع المنصور بيده أول لبنة (وعلى نحو ما نفعل اليوم في وضع حجر الأساس) قائلاً : بِسْمِ اللَّهِ ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ ، وَالْأَرْضُ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، والعاقبة للمتقين ؛ ثم قال : ابْنُوا عَلَى بُرْكَةِ اللَّهِ ، وَكَانَ ذَلِكَ عَامٌ ٧٦٥ م .

كان خالد بن برمك بين من شاورهم المنصور في بناء بغداد ، وقيل إنه هو الذي خطَّها ؛ فاستشاره في تقضي إيوان كسرى واستخدام تقضيه في بناء المدينة الجديدة ، فأجابه خالد (وهو فارسي ينتهي إلى البلد الذي كان يتسبَّب إليه الإيوان المراد هدمه) أجابه خالد : لا أرى ذلك ، لأنَّه عَلَمَ مِنْ أَعْلَمِ الْإِسْلَامِ ، يَسْتَدِلُّ بِهِ النَّاظِرُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَزَالَ مِثْلُ أَصْحَابِهِ عَنْهُ بِأَمْرِ دِنِّهِ ، وَإِنَّمَا هُوَ عَلَى أَمْرِ دِينِهِ ؛ وَمَعَ هَذَا فَقِيهُ مُصْلَّى عَلَيْهِ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ؛ قَالَ الْمُنْصُورُ : لَا ، أَبَيْتَ يَا خَالِدَ إِلَّا الْمَلِلُ إِلَى أَصْحَابِكَ الْعَجَمِ ! وَأَمْرَ بِنَقْضِ الْقَصْرِ الْأَبِيْضِ ، فَنَقْضَتْ تَاحِيَةُ مِنْهُ ، وَحَمَلَ نَقْضَهُ ، فَوُجِدَ أَنَّ نَفَقَاتَ الْهَدْمِ وَنَقْضِ الْأَنْقَاضِ أَكْثَرُ مَا لَوْ بَيْتَ الْبَنَاءِ الْجَدِيدِ بِالْحَدِيدِ ! فَدَعَا الْمُنْصُورَ خَالِدَ بْنَ بِرْمَكَ لِيُعْلَمَ بِذَلِكَ ، فَقَالَ خَالِدٌ : يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، فَقَدْ كَنْتَ أَرَى أَنَّ لَا تَفْعَلُ ، فَأَمَّا إِذْ فَعَلْتَ فَإِنِّي أَرَى أَنَّهُ تَهْدِمُ ، ثُلَّا يَقَالُ إِنَّكَ عَجَزْتَ عَنْ هَدْمِ مَا بَنَاهُ غَيْرُكَ ! لَكِنَّ الْمُنْصُورَ أَعْرَضَ عَنِ الْهَدْمِ ، وَلَقَدْ أُورِدَتْ كَلَامُ خَالِدَ بْنَ بِرْمَكَ لِمَا

أحسستُ فيه من رقة الفخر بأصله الفارسي ، والشهاة بعجز الجديد وقصصه
عن مجد آبائه .

جعل المنصور المدينة مدورة لثلا يكون بعض الناس أقرب إلى
السلطان من بعض ، سابقاً يفكّرته هذه الملك آخر ومائتها المستديرة ؟
ويني المنصور قصره في وسط المدينة والمسجد الجامع بجانبه .

في هذا الحصن الحصين اعتمد « العقل » حيناً من الزمن غير قصير ،
فليكن لنا فيه وقفات هنا وهناك ، لتنظر إلى الموكب العقلي العظيم ، يمر
على مسرح التاريخ ، مغمضاً عينيه عن سخافات اللامعقول التي كانت
في تلك الفترة نفسها تظهر كصرخات المجانيين ، تؤله رجالاً هنا ، وتُفك
قيود الأخلاق العامة هناك ، ولتكن أولى وقوفاتها في « بيت الحكم »
(٨٣٢ م -) أيام الخليفة المأمون .

جاء في « الفهرست » لابن النديم أن المأمون قد رأى في منامه وكان
رجالاً أبيض اللون مشرباً حمرة ، واسع الجبهة مقررون الحاجب ، أجلح
الرأس أشهل العينين ، حسن الشمائل ، جالس على سريره ؟ قال المأمون :
وكان بي بين يديه قد ملئت له هيبة :

هـ من أنت ؟

- أنا أرسطاليس .

فسررت به ، وقلت :

هـ أيها الحكم ! هل أسألك ؟

- سـل .

هـ ما الحسن ؟

- هو ما حَسِنَ في « العقل » .

هـ ثم ماذا ؟

- ما حَسْنَ في «الشرع» .

هـ ثم ماذَا ؟

- ما حَسْنَ عند الجمهور .

هـ ثم ماذَا ؟

- ثم لا ثم !

يقول صاحب «الفهرست» : فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب ؛ فقد كانت بين المؤمن وملك الروم مراسلات ، فأرسل إليه يستأذنه في مجموعة مختارة من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ؛ فأجابه ملك الروم إلى طلبه بعد انتفاع ؛ فأخرج المؤمن جماعة ، منهم الحجاج بن مطر ، وأبن البطريق ، وسلمًا صاحب بيت الحكمة ؛ فأخذوا مما وجدوا ما اختاروه ؛ فلما حملوه إلى المؤمن أمرهم بنقله ، فُقل ؛ وكانت هذه الكتب المختارة في الفلسفة والهندسة والموسيقى والحساب والطب .

إنك لتعرف اهتمام القوم يومئذ باستخراج ما حوت كتب القدماء في بطونها من شتى صنوف العلم ، إذا عرفت كم أخذت تشيع الأساطير بين الناس عن الكتب ، أين توجد ، وكيف يمكن الحصول عليها ، كان مما يبحثون عن مناجم الذهب ليستخرجوا جوهره من مكانه ؛ فقرأ - مثلاً - لابن النديم في «الفهرست» رواية ينقلها فلان عن فلان أنه كان يحكى في مجلس عام (ولا يفوتنا هنا أن الحديث كان في مجلس عام مما يدل على اتساع مجال الاهتمام بين الناس) فيقول إنه وجد ببلد الروم هيكلًا قديم البناء ، عليه باب بمصرايين من حديد ، والباب قد بلغ من العظم حدًا يجعله فريد نوعه فيما عرف الناس جميًعا ، وكان اليونانيون - فيما روی هذا الرحالة الذي يقص على الناس حكايته - إذا ما أرادوا أداء الشعائر الدينية في عبادتهم للكواكب والأصنام ، يعظمون ذلك البناء ، ويتهلون

فيه إلى معبداتهم بالدعاء ، ويدبرون فيه الذبائح ؛ ويقول الراوي فسألت ملك الروم أن يفتحه لي ، فامتنع من ذلك ؛ فلم أزل به حتى فتحه ، فإذا ذلك البيت قد أقيم من الممر الجميل ومن نفس الحجر ، وعليه من الكتابات والقوش ما لم أر ولم أسمع بمثله كثرة وحسنًا ، ومن هذا الهيكل من الكتب ما يحمل على ألف جمل ؛ وكان بعض تلك الكتب قد أخْلَق ، وبعضها أكلته الأرضية وبعضها لم يزل على حالة جيدة ؛ قال الراوي : ورأيت في الهيكل آلات للفראיدين صنعت من ذهب ، وغير ذلك من التفاصيل ؛ فلما فرغت من رؤية المكان ، أغلق ملك الروم باب الهيكل بعد خروجي ، وأمتن علي بما فعل ... فإذا كانت حكايات بهذه هي التي يتفتق عنها خيال القاصِّ ويستمع إليها جمهور الناس ، فلا بد أن يكون « الكتاب » وما يرتبط بالكتب من معرفة ، هو الذي ملك على القوم عقولهم وقلوبهم معاً ، ولا فرق في هذه الحالة بين أن تكون رواية الراوي من واقع الأحداث أو من خلق الخيال ، لأن ما يهمنا نحن في أي الحالتين هو ما هفت إلينه النفوس في الفترة التي اتخذنا فيها موقفنا لنلقي البصر والسمع إلى أهلها : بماذا ينشطون وفيم يفكرون .

ولو دخلنا « بيت الحكمَة » هذا الذي أقيم ليكون مقراً لنقل الكتب المحملة من هنا وهناك إلى اللغة العربية ، لو جدناه يرفع أمام أبصارنا على الفور دليلاً الصارخ بما ساد المكان من إجلال للعلم ومكانته ، إذ يمكن أن نرى بلحمة واحدة رجالاً اختلَفَت عقائدهم الدينية ، واحتَلَفَتُ أوطانهم ولغاتهم ومذاهبهم لكنهم اتفقوا جميعاً على هدف واحد : هو الاشتغال بنقل هذه العلوم التي طويت في الكتب أمامهم لتصبح بعدئذ علوماً تجري في لغة عربية ، تمهيداً لها أن تحول على الزمان ثقافة عربية بعد تهذيبها بالحذف هنا وبالإضافة هنا وبالشرح والتأويل هناك حتى تلائم روح العربي بصفة عامة ، والعربي المسلم بصفة خاصة ؛ ولعلنا

حين يمتد بنا طريق رحلتنا الثقافية هذه مع تراثنا الفكري وهو لم يزل في منابعه وأصوله ، أن نرى إلى أي حد استطاع العلم المنقول أن يسري في العقل العربي سريان الزيت في الزيتونة ؟ أم ترى يصدق قول من قال عن الثقافة اليونانية وما تركته من أثر حين نقلت إلى العرب ، بالقياس إلى أثراها حين نقلت بعدها إلى أوروبا ، من أنها وهي في أوروبا صادفت ناساً من جنس أهلها ، فكأنها أضافت عدداً إلى أصحابها ، وأما وهي بين أيدي العرب فقد صادفت ناساً اختلفوا عن أهلها ، وثقافة تباهت معها أصولاً وفروعاً ، ومن ثم كانت كالجسم الغريب يدخل المعدة فلا يهضمه وتتباهى بذلك ، أو يفنيها وبذلكها ؟ وحسبنا في هذا الموضوع من مراحل السفر أن نلاحظ وأن نسجل بأننا أمام بونقة وضعت فيها مختلف الثقافات القديمة مما جاء من اليونان ومن الهند ومن فارس ومن غيرها ، لعلها أن تنصهر جميعاً في مزيج واحد ، قد يضاف إلى الثقافة العربية الأصلية فيتبع لهم هذا الذي أصبحنا نلقاه عنهم ونسميه تراثاً عربياً .

خطوة واحدة نخطوها داخل «بيت الحكمة» لنلمح قبأً مما تختلج به تلك الدار من ضروب النشاط ، كافية لنبصر ثلاثة رجال من أسرة واحدة مسيحية ، منكبين على الترجمة ، هم حنين بن إسحق وابنه إسحق بن حنين ، وابن أخيه حبيب بن الحسن ؛ ولا شك أن الوالد كان صاحب المكانة العليا في ترجمة المؤلفات العلمية من اليونانية إلى العربية ؛ ولقد ترك لنا سيرة حياته مكتوبة بقلمه ، يكشف فيها عن مراحل ثبوته وأحداث دنياه ؛ فلقد جاء حنين من الحيرة ، كان أبوه صانع عقاقير نسطوري المذهب في عقيدته المسيحية ؛ ولم يتعلم حنين اللغة العربية إلا في أواخر سنين ، فبعد أن انتقل من موطنه وقصد إلى جنديسابور – وكان فيها مدرسة طيبة واسعة الشهرة – حيث استمع إلى دروس الطبيب العالم ابن ماسويه ، حدث خلاف بين التلميذ وأستاذه ، ترك حنين على أثره مدينة جنديسابور

وذهب إلى بلاد اليونان ، وهناك تعلم لغة اليونان وأجادها ، وعاد من أرض اليونان إلى البصرة حيث تعلم اللغة العربية على يدي الخليل بن أحمد ؛ ومن البصرة ذهب إلى بغداد ، حيث كانت الخلافة عندئذ قد آلت إلى المأمون منذ عدة أعوام .

فما أن أقيمت دار الحكمة لتكون مركزاً لنقل علوم الأوائل ، وخصوصاً علوم اليونان ، حتى وضع حنين في أنساب مكان يوضع فيه ، ليعمل أحب عمل إليه ، فانكب الرجل على ترجمة المؤلفات اليونانية انكباً ، حتى أنه في فترة وجيزة ، كانت العربية قد ظفرت على يديه بالجزء الأكبر من مؤلفات جالينوس ، وهيبورقراطس ، وبطليموس ، وإقليدس ، وأرسطو ، وغيرهم .

إن رجلاً واحداً فيه الإخلاص للعلم ، ولديه القدرة على تحصيله أو على نقله ، قد يكون نقطة تحول ثقافي لأمة بأسرها ؛ وأحسب أن لو أردنا شيئاً لحنين بن إسحق في ثقافتنا العربية الحديثة ، من حيث الدور الذي أداه كلا الشيدين ، لقلنا إنه رفاعة رافع الطهطاوي ، فإذا كانت بغداد قد شهدت « بيت الحكمة » مكاناً للنشاط الفكري في عملية الترجمة ، فالقاهرة قد شهدت « مدرسة الألسن » في ثلاثينيات القرن التاسع عشر ؛ وإذا كان حنين ابن إسحق هناك قد تسلح بمعرفة اللغة اليونانية المعمول عنها ثقافة الآخرين ، فقد أتيح للطهطاوي أن يتزود باللغة الفرنسية في باريس ، وكانت ترجمات « بيت الحكمة » بمثابة نقطة تحول من ثقافة عربية خالصة ، إلى ثقافة مزجت بها ألوان يونانية (برغم أنه كان قد سبق ذلك بدايات للترجمة قبل عصر المأمون وقبل بيت الحكمة وقبل حنين بن إسحق) كذلك كانت ترجمات « مدرسة الألسن » نقطة تحول من حالة فكرية راكدة ، إلى حياة فكرية دب فيها نشاط لم يفتر منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا .

على أن الذي يدعونا إلى التساؤل – ونحن ما نزال في «بيت الحكم» نقى نظرة عابرة إلى جماعة المترجمين ينقلون التراث الإغريقي إلى اللغة العربية – أقول إن الذي يدعونا إلى التساؤل والنظر المتمهل هو : إلى أي حد تسربت هذه المادة العلمية في شراین الثقافة العربية بعد ذلك ؟ ثم ما الذي دفع المؤمن إلى حركة النقل الواسعة هذه ؟ أليس مما يبعث الحيرة في نفوسنا أن نرى عهداً من الحكم وثيق الصلة بالفرس ، من حيث نشأته أولاً ، وحفظه وإدارته ثانياً ، وفي الوقت نفسه الذي شاع فيه بين هؤلاء الفرس رجوع إلى ديانات لهم قد يملا فيها من النظرة العقلية إلا قليل ، أن نراه قد ساير تلك الحركة الراجعة بحركة أخرى تباهي أشد ما يكون التباهي ، وهي أن تُنقل إلى العربية ثقافة اليونان بما فيها من فلسفة وعلوم قوامها عقل صرف ومنطق خالص ؟

أما عن السؤال الأول : إلى أي حد تسربت هذه المادة العلمية المنقولة في كيان الثقافة العربية ، فقد تختلف الإجابة اختلاف الضدين ، إذ قد نقرأ لفتة تذهب إلى أن الثقافة العربية بأسرها – من الشعر عن يمينك إلى الفلسفة عن يسارك – قد تغلغل فيها أثر الفكر اليوناني تغلغل السدى من اللحمة في نسيج القماش ، وقد نقرأ كذلك لفتة أخرى تذكر أن يكون لهذه الثقافة اليونانية أثر في العقل العربي الخالص ، الذي يظهر فيما يسمى «علوم العرب» ؛ ولعلني أسبق خطوات رحلتي الثقافية التي أتابعها بفصول هذا الكتاب ، إذا دخلت برأسى في الزراع لأدلي برأي ربما كان بعيداً عن الصواب بعدي عن التخصص الدقيق الكامل في تراثنا العربي ، وأما الرأى الذي أدلّ به فهو أننا نخطيء الحكم الصواب في الأمر إذا نحن لم نفرق بين مجموعتين من أبناء الأمة العربية في هذا الصدد ، إحداهما مجموعة قليلة العدد ، هي الصفة الممتازة في ميدان الفكر ، والأخرى مجموعة ضخمة هي «جماهير الشعب» – كما اعتاد الكاتبون أن يقولوا هذه

الأيام - فاما الفلة القليلة من الصفة فقد غاصلت في الثقافة اليونانية المنشورة إلى رؤوسها - فلا أكتفي هنا بأن يكون الغوص إلى الأذقان ولا إلى الآذان - حتى لكثيراً جداً ما تحس وأنت تتبع ما كتبه هؤلاء، أنك إنما تقرأ وتتابع فكراً يونانياً جرى بأحرف عربية ؟ وأما المجموعة الضخمة من الناس - التي هي الجمهور الواسع - فلا أظنه قد تأثر بأي شيء مما نقله المترجمون عن اليونان ، ولذلك رأينا في وضوح كيف أن الفكر العربي أو الكاتب العربي الذي يتصل عمداً وعلنا من آثار اليونان ، سرعان ما يكون له من الأتباع ما لا يحتمل بمثله واحد من الصفة الأولى ؟ وعلى كل حال فيجمل بنا أن نرجيء القول في هنا إلى مرحلة تالية من مراحل الطريق .

وأما عن السؤال الثاني ، وهو : هل هنالك دوافع حقيقة دفعت خلقاء العباسين إلى تشجيع الترجمة عن اليونان ؟ وذلك لأنه يتذر علينا أن نوفق بين خطيبين متوازيين بينهما كل هذه الشقة البعيدة من النتاين : فهنا جماعات بعد جماعات من الفرس تتغصب إلى حد القتال لأوهام عجيبة من الشعروذة والتخريف ، وهناك تحمس شديد لما ذاج من التفكير العقلي اليونياني ولا نستطيع أن نقول : وما لخلقاء العباسين وجماعات المشعوذين التي أشرت إليها ؟ فيكون الجواب لأن هؤلاء الخلفاء هم صنائع أولئك ، أو على الأقل صنائع القادة من أولئك ، وي يكنى أن نذكر مثلاً واحداً ، هو أبو مسلم الخراساني ، الذي صنع ما صنعه في إقامة الدولة العباسية ، ثم تربص به الخليفة المنصور حتى قتله على صورة هي أقرب إلى الغدر ؟ فكيف - وهذا هو السؤال - اجتمع في صدر واحد هاتان التزعنان ؟ الثقة في أبي مسلم إلى درجة الارتكاز عليه في حرب كانت هي الفاصلة بين أن يحكم البيت العبسي أو لا يحكم ، وكراهيته إلى درجة الغدر به ؟ أيكون ذلك من قبيل ما تشير إليه الحكمة القائلة : « اتق شر من أحسنت إليه » ، بمعنى أن الفطرة البشرية لو تركت على سجيتها بغير قيد يقيدها ، فإنها تدفع الإنسان

إلى الفتك بمن أحسن إليه حتى لا يظل هذا المحسن شاهداً محسوساً على ما كان قد اعتبر ذلك الإنسان من حاجة ومن ضعف استوجب أن يستعين بهذا الذي أحسن إليه ؟ أم يكون ذلك من قبيل « الأزدواج الوج다اني » الذي يتحدث عنه علماء النفس المعاصرون ، وهو أن يجتمع لدى الفرد الواحد تجاه شخص ما - حتى ولو كان أحد والديه - مزيج من حب ومن كراهة ، ويستحيل - في رأيهم - أن يكون الحب خالصاً ، ولا أن تكون الكراهة خالصة .

ولو صدق تعليل من هذا القبيل ، لجاز لنا - إذن - أن نقول إنه لا يبعد أن كان الخلفاء العباسيون في اندفاعهم نحو نقل الثقافة اليونانية العقلية ، يضمرون الغيظ من شعوذات الفرس اللاعقلية ، فأرادوا محاربتها على أرفع مستوى من مستويات الفكر والثقافة ؛ أو لعلهم في اندفاعهم ذلك نحو « العقل » لم يكونوا يريدون مغايرة الثقافة الفارسية بقدر ما أرادوا مكابدة الثقافة العربية الخالصة وأصحابها ومؤيديها ؛ وهذه هي النتيجة التي أردت الوصول إليها ، مستنداً في ذلك إلى « انتicipations » أحستها إذ كنت أقلب صحائف التراث ، أكثر مما استندت إلى مقدمات موثقة بصدقها لتسurge لنا نتائج موثوقةً بصدقها أيضاً ؛ وهي على كل حال نتيجة - لو صدقت - لرأيناها تصور موقفاً طبيعياً ؛ فماذا تتوقع من حكومة عباسية جاءت لتفتح حكومة أموية سبقتها إلى الخلقة معتمدة على أصولها العربية وعلى تنصيبها العلنيّ لكل ما هو عربي ، بالقياس إلى ما ليس بعربي من الموالي أو من الثقافات الفارسية وغيرها ؟ ماذا تتوقع من هذه الحكومة الثانية الظافرة بفضل نفر من الموالي ، إلا أن تثار من سابقتها على الوجهين معاً : الوجه السياسي والوجه الثقافي ؟ فلئن كان الفرس المرتدون إلى متأثرات شائهة من عقائدتهم القدية ، كالمجوسية (= الزرادشتية) والمذكية والمانوية ، يعتمدون فيما يدعونه على مصدر يشبه « الكشف »

الصوفي ، إذن فالمعروفة اليونانية « العقلية » هي وسيلة الرد عليهم ، وهذا هو الوجه السياسي من الموقف ؛ ثم إذا كان الأمويون وأنصارهم يرتكزون أساساً على التعصب للثقافة العربية الأصلية ، إذن فالمعروفة اليونانية « العقلية » هي أيضاً وسيلة الرد عليهم ، وهذا هو الوجه الثقافي من الموقف ؛ فلأي من هذين الوجهين ، أو للوجهين معاً ، أراد المأمون - وغيره من خلفاء العباسين - أن تترجم الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني بصفة خاصة ؛ ومع ذلك كله ، فلماذا لا نضيف لتفسير الموقف وجهها ثالثاً ، هو رغبته المتزهة عن الأغراض الزائلة في تعزيز الحياة الفكرية في الأمة العربية .

-٢٢-

في مقالة عميقه موجيه ، للباحث الألماني « كارل هينرش بكر » (نقلاً الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ») يورد الباحث ملاحظات نافذة ، فهو يبدأ مقالته بأن ينبه إلى حقيقة هامة ، هي أنه إذ نكون بقصد الحديث عما نقله فلان عن فلان من ضروب الفكر ، ليس المهم هو ماذا أخذ عنه ، لأن مجرد بياننا للأفكار المأخوذة لا يكفي وحده للدلالة على شخصية المتلقى من أي نوع هي ؟ فلا بد أن يضاف إلى ذلك أيضاً ما فعله المتلقى بما نقل إليه من أفكار الآخرين ؛ لأنك قد تنقل الثقافة الواحدة إلى رجلين ، فتراها تتبع عند كل منهما أثراً يختلف عما أنتجته عند الآخر ؛ ففي هذه الحالة التي نريد أن نتناولها الآن بالحديث ، نجد ثقافة بعينها ، هي ثقافة اليونان الأقدمين ، نقلت إلى العرب بلغتهم ، وإنما لنعلم كذلك أن هذه الثقافة اليونانية نفسها قد نقلت - عن طريق هؤلاء العرب أنفسهم بعد ذلك بعده قرون - إلى أوروبا ، وسؤالنا هو : هل أحدثت ثقافة اليونان الأقدمين في الفكر العربي أثراً شبيهاً بما أحدثته في أوروبا بعد ذلك ؟ نعم ، إن الفرق في الحالتين واسع وغريض ، فيبينا لقيت الثقافة اليونانية عند نقلها إلى العرب أفكاراً

تبادر أشد التباين الأفكار التي كانت تحملها تلك الثقافة اليونانية المنشورة ،
نستطيع القول بأنها عندما نقلت - عن طريق العرب - إلى أوروبا ، لم تجد
أمامها فكراً يعارضها ويباينها ، بل وجدت ناساً هم من جنس الناس الذين
كانوا مبنكري تلك الثقافة اليونانية الأولى وحالقيها ، فكانوا هي في هذه
الحالة الثانية قد انتقلت إلى أسرة أخرى وشبيحة الروابط - من حيث وجهة
النظر - بالأسرة اليونانية ، أما في حالة النقل إلى العرب ، فالنقلة جاوزت
 مجرد الانتقال من فرع إلى فرع في شجرة حضارية واحدة ، لتكون نقلة
من حضارة تنطبع بطابع معين إلى حضارة مختلفة في طابعها أعمق اختلاف -
هذه خلاصة واضحة لما أراد أن يقوله «بكر» في مقارنته بين الحالتين ،
وهو فرق يفصله في مقالته لبيان أبعاده الكثيرة كيف كانت وإلى أي مدى ؟

لقد كنا في رحلتنا الفكرية هذه ، قد استوقفنا بيت الحكمة في بغداد ،
فدخلناه لنرى القوم منكبين على ترجمة الفكر اليوناني بفلسفته وعلومه ،
فجعلنا ذلك علامة قوية على نزعة عقلانية تصلح أن تكون أحد المعالم
البارزة على طريق رحلتنا ، أعني طريق العقل في تراثنا الفكري ؛ وأن الأوائل
هنا أن نسأل - قبل أن نغادر بيت الحكمة هذا - ترى ماذا أحدثت هذه
المادة العلمية المنشورة من أثر في حياة الناس الفعلية ؟ ماذا أحدثت من أثر في ،
مبادىن السياسة وفنون القتال ونظم الاقتصاد وفي الصناعات ؛ والبحث
العلمي والإبداع الفني ؛ بل وفي المعاير الخلقية وغيرها وغيرها من مقومات
الحياة العملية ؟

إن في حياتنا الراهنة أيضاً حركة قوية للترجمة عن غيرنا ، ولو سألنا
الأسئلة السابقة نفسها عن حركة الترجمة الحاضرة ، هل غيرت من أوضاع
حياتنا الفعلية ، لما ترددنا لحظة في جوابنا بالإيجاب ؛ فالنظم السياسية
عندنا - على اختلاف صورها في مختلف الأقطار العربية - مأخذة كلها
من أوروبا وأمريكا ، وإلا لما سمعنا بشيء اسمه دستور ، أو برلمان ، أو

جمهورية ورئاستها الخ ؛ وفنون القتال مأخوذة كلها مما تعلمناه عن الغرب ، إما نقلًا بالكتابية أو تدريرًا بالمران ؛ ونظم الاقتصاد كلها مأخوذة من ذلك الغرب أيضًا ، وإلا لما سمعنا بشيء اسمه رأسمالية أو اشتراكية أو مصارف أو شركات للتأمين الخ الخ ؛ وهكذا قل في كل فرع من فروع الحياة العملية التي نعيشها بالفعل ، مما يؤكد أن حركة النقل – بالترجمة أو بالمشاهدة ولا اختلاف في الجوهر – الحاضرة قد نقلت معها حياة بأسرها وبكل شعابها من أرضها الأولى إلى أرضنا ، وربما تكون قد تمثلنا بعض جوانب هذه الحياة المنقولة وعجزنا حتى الآن عن تمثيل جوانبها الأخرى ؟ وتحنّن نسأل السؤال نفسه عن الأقدمين ! هل نقلوا – إذ ترجموا فلسفة اليونان وعلومهم – نظرة ثقافية جديدة غير نظرتهم ، بحيث ظهرت آثار ذلك في ميادين حياتهم العملية الجارية يوماً بعد يوم ؟ – الرأي الراجح عندي الآن هو أنهم لم يفعلوا إلا إلى حد ضئيل ، وفي ميادين قليلة ، بحيث مست نفراً قليلاً من الناس ، وبني الجمهور الأكبر على ثقافته العربية وقيمه العربية ونظرته العربية : يعطي الأولوية الأولى للشعر وللغة وللدين عقيدةً وشريعة .

ثُمَّما قال القائلون بأنه لا شرق ولا غرب في تقسيم البشر ، وأن الإنسان هو الإنسان بفطرته المشتركة ، تتجه حيث توجهها ، فالمسألة فيما بين الناس من أوجه الاختلاف الثقافي هي مسألة طريقة في التربية ، فلا يبني هذا القول أن نقرر بأنه قد حدث بالفعل – فليس الأمر هنا أمر أهواء تميل ب أصحابها نحو اليمين أو نحو اليسار – بل إنه قد حدث بالفعل ، والتاريخ شاهد على ما قد حدث ، أن الناس فيما يسمى بالشرق قد وجهتهم التربية وجهاً ثقافية معينة ، تختلف الوجهة التي اتجه إليها الناس فيما يسمى بالغرب بحكم التربية أيضاً ؛ فيما الناس فيما يسمى بالشرق يتلقون «القيم» المسيرة لحياتهم من السماء عن طريق الوحي يوحى به إلى الأنبياء – ولكل مجموعة بشرية أنبياؤها الذين قد تعرف بهم المجموعات الأخرى أو لا تعرف –

نرى الناس فيها يسمى بالغرب يزعمون أنهم إنما انتهاوا إلى «القيم» استدلاً عقلياً من مبدأ افترضوا صوابه استناداً إلى ما زعموه ادراكاً بال بصيرة النافذة ، أو «بالحدس» كما اصطلاح رجال الفلسفة على تسمية هذا النوع من طرائق الإدراك .

فلو جاوزنا حدود «القيم» لنطلق الحديث بغير حدود ، فلنا إن الناس فيها يسمى بالشرق لم ينفكوا يتصورون فجوة بين الله والإنسان ، وسبيل الإنسان إلى السعادة الحقيقة هو أن يتلمس الطريق جاهداً ، الذي يعينه على عبور هذه الفجوة لعله يقترب من الله ما وسعته الحيلة ، فليست المسألة هنا مسألة «عقلية» تُحلُّ باستدلال التائج من مقدماتها ، وإنما هي مسألة وجودانية روحانية ، يحس بها الإنسان اعتملاً في نفسه من الداخل ؛ فهو يصلّي - مثلاً - محاولاً في صلاته أن يقطع كل صلة بينه وبين ما حوله ومن حوله ليقف أمام ربِّه كأنما الكون كله قد لخص عندئذ في معبود وعابد لا يفصلهما بعد مكانٍ ولا فترة زمانية ؛ وإن هذه المحاولة المستمرة من الإنسان في أن يتصل بربِّه صلة مباشرة ، لتبلغ أبعد آمادها في جماعة المتصوفة على اختلاف وقفاتهم ، فنهم من يقول إنه استطاع أن يمحو الفارق الذي يفصله مكاناً وزماناً عن ربِّه فإذا هما واحد ؛ ومنهم من يقول إن كل ما استطاعه هو أن يقترب من ربِّه بحيث يتاح له الشهود ، ومنهم من يقول إن أقصى ما بلغه من ذلك هو عرفان عرف به ربِّه ، وهكذا.

تلك هي ركائز النظرة «الشرقية» كما يمكن رؤيتها في وضوح في تعبيرهم عن أنفسهم ، بل أحسب أن رؤيتها رؤية واضحة ما تزال في أيدينا لو أردنا - وأعني العرب المعاصرين أنفسهم - لو نظر الإنسان العربي إلى ما تمتلئ به نفسه في حالاته الوجودانية التي يخلو فيها إلى نفسه بعد فراغه من عمله ، ومن هذه الحالات الوجودانية حالات العبادة من صلاة وصوم

ووجه وغيرها ، فعندئذ سيرى في جلاء لا لبس فيه أن وجهة نظره الثقافية التي تلقاها بالتربيـة - عن وعي أو عن غير وعي فذلك لا يهم - تميل به ميلاً شديداً نحو أن يمحو المادة الغليظة التي تتجسد بها الأشياء من حوله ، ليحس ما استطاع - بأنه لم يعد بينه وبين الله من حجاب .

وما هكذا فيما نعتقد وفقة أولئك الذين يسمون بأهل الغرب ، من اليونان الأقدمين إلى شعوب أوروبا وأمريكا المعاصرـين ؟ إنـا بالطبع لم ندخل جلودهم لنرى بأعينـهم ونحس بقلـوبـهم ، ولكنـا نـبـيـ الرأـيـ على أساسـ ما نـقـرـؤـهـ من كـتبـ عـبـرـواـ ، وـيـعـبـرـونـ بـهـاـ عـنـ ذـوـاتـ نـفـوسـهـمـ ، أوـ ذـوـاتـ عـقـولـهـمـ ؟ـ فـهـمـ -ـ فـيـاـ يـدـوـ -ـ لـاـ تـشـغـلـهـمـ الـفـجـوةـ الـفـاصـلـةـ بـيـنـ دـنـيـاـ مـعـاشـهـمـ الـيـوـمـيـ وـبـيـنـ اللهـ ،ـ بـمـثـلـ ماـ تـشـغـلـهـمـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الأـسـسـ الـعـمـلـيـةـ الـتـيـ تـبـنـيـ عـلـيـهـ حـيـاتـهـمـ الـدـنـيـوـيـهـ هـذـهـ وـبـيـنـ الـمـبـادـئـ الـتـيـ اـشـتـقـتـ مـنـ تـلـكـ الـأـسـسـ ؟ـ أيـ أنـ الـبـحـثـ عـنـهـمـ .ـ بـحـثـ «ـ عـقـلـيـ»ـ صـرـفـ يـحـاـوـلـ أـنـ يـرـدـ الـفـرـouـ إـلـىـ أـصـوـلـهـ ؟ـ وـلـكـ إـذـاـ أـرـدـتـ أـنـ تـرـاجـعـ العـدـدـ الـأـكـبـرـ مـنـ فـلـاسـفـهـمـ ،ـ قـدـيـمـهـمـ أـوـ حـدـيـثـهـمـ ،ـ لـتـرـىـ عـلـىـ أـيـ إـطـارـ بـنـيـتـ تـلـكـ الـفـلـسـفـاتـ ؟ـ فـأـظـنـكـ وـاجـداـ أـنـ هـذـاـ إـطـارـ مـاـ هـوـ إـلـاـ رـبـاطـ يـرـبـطـ فـكـرـةـ أـعـمـ بـفـكـرـةـ أـخـصـ ،ـ أـيـ أـنـ الـفـيـلـسـوـفـ مـنـهـمـ يـرـيدـ أـنـ بـيـنـ لـنـفـسـهـ وـلـلـنـاسـ كـيـفـ تـوـلـدـتـ أـفـكـارـهـمـ الـتـيـ يـعـيـشـونـ بـهـاـ مـنـ أـفـكـارـ أـوـسـعـ مـنـهـاـ وـأـعـمـ ،ـ لـأـنـ بـيـنـ كـيـفـ تـرـتـبـتـ تـلـكـ الـأـفـكـارـ بـالـرـبـ الـذـيـ أـوـجـدـهـمـ وـأـوـجـدـهـاـ ؟ـ وـلـاـ يـعـنـيـ ذـلـكـ بـالـطـبـعـ أـنـ مـاـ يـسـمـيـ بـالـغـرـبـ لـمـ يـشـهـدـ «ـ مـتـصـوـفـةـ»ـ حـاـوـلـوـاـ إـلـىـ ثـوـبـ مـنـ دـنـيـهـمـ الـمـحـدـوـدـةـ الـمـتـاهـيـةـ إـلـىـ إـلـهـ الـلـامـحـدـوـدـ وـالـلـامـتـاهـيـ ،ـ وـلـكـنـهـ يـعـنـيـ أـنـ الطـابـعـ الـعـامـ الـذـيـ سـادـ مـاـ يـسـمـيـ بـالـغـرـبـ هوـ الـاستـدـلـالـاتـ الـعـقـلـيـةـ عـلـىـ اـخـتـلـافـ مـيـادـيـنـهـاـ -ـ وـأـهـمـ تـلـكـ الـمـيـادـيـنـ هـمـ الـفـلـسـفـةـ وـالـعـلـومـ -ـ عـلـىـ حـيـنـ كـانـ الطـابـعـ الـعـامـ الـذـيـ سـادـ (ـوـمـاـ يـرـازـالـ يـسـوـدـ فـيـاـ أـرـىـ)ـ مـاـ يـسـمـيـ بـالـشـرـقـ هـوـ رـبـطـ الـصـلـةـ بـيـنـ الـمـخـلـوقـ وـخـالـقـهـ .ـ

وبعد هذه التفرقة التي أفضتنا فيها القول ، نعود إلى سؤالنا الذي طاف برعوسنا إذ نحن واقعون في « بيت الحكمة » نشهد عملية الترجمة عن اليونان الأقدمين قائمة على قدم وساق كما يقولون ، وهو : ترى هل أفلحت هذه المادة العقلية المنشورة في أن تغير من الثقافة العربية الأصيلة . بحيث تحولها من الوقفة « الصوفية » إلى الوقفة « العقلية » ؟ أغلب الظن أنها لم تفلح في ذلك إلا إلى حد ضئيل كما أسلفنا لك القول ؛ وأترك لك أن تنظر لنفسك كم أثرت فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو وما نقل معهما من علوم اليونان في الحدّ من ميل الناس نحو رموز يتخذونها لرأب الفجوة بين الإنسان وعالم الغيب ، من سحر وتنجيم وركون إلى الرؤيا وضرب للرمل وفتح للكف ومن تمامٍ وأحجية وغير ذلك ؟ إني لأكاد أتخيل الآن أستاذ الفلسفة هنا ، أو رجل العلوم – وأعني المعاصرين هنا ودع عنك آباءنا القدماء – لا يكاد يفرغ من ساعات قليلة يقرأ فيها فلسفة أو يدرس علمًا ، حتى يرتد إلى دنيا أكثر إسعاداً له وأشد انسجاماً مع نفسه ، إذ يرتد إلى ما هو أدخل في باب السحر والتنجيم وما إليهما من بقية الفروع ؛ لكن لترك ذلك الآن ، فقد تعين له مناسبات تالية .

- ٢٣ -

خرجنا من « بيت الحكمة » في بغداد وفي رءوسنا هذه الخواطر عن الأثر الذي يمكن أن تكون ترجمة التراث العقلي اليونياني قد تركته على الحياة الفكرية عند العرب ؛ فكانت خطوتنا التالية بعد ذلك أن نبحث عن مثل هذا الأثر في مطانه ، فخطر لنا – أول ما خطر – أن نزور شيخوخ المعتزلة لزى فهم يفكرون وكيف يفكرون ، لأنهم بحكم موقفهم العقلي حريون أن يكونوا أقرب الناس إلى التأثر بالثقافة العقلية اليونانية التي نقلت

إليهم ، إن لم يكن من حيث مضمون الفكر نفسه فلن حيث منطق السير على أقل تقدير .

ولقد حدثناك في الفصل السابق عن معتزلٍ مبكر قابليناه في البصرة يناقش مشكلة الذنوب الكبيرة ماذا يكون الحكم في أصحابها ، وكان ذلك بمناسبة من عساهم أن يكونوا على خطأ في الفرقين اللذين اقتلا في موقعتي « الجمل » و« صفين » ، وهما نحن أولاء – وقد انتقلنا إلى مرحلة فكرية أخصب وأغنى – نبحث عن « معتزلة » هذه المرحلة الجديدة ؛ و« المعتزلة » – كما تعلم – اسم نشأ بمعناه الحرفي عندما اعتزل واصل بن عطاء استاذه الحسن البصري لخلاف ينتمي في الرأي ، لكنه بات اسمًا يطلق على تهج فكري ذي طابع خاص ، مؤداته أن يُنظر إلى مسائل الدين « بالعقل » وما يتبعه من بيان حججة وإقامة برهان ، لا ب مجرد الاستناد إلى روایة عن القواعد التي وضعها السلف ؟ لكننا في بحثنا عن معتزلة المرحلة التي تتحدث عنها – القرن التاسع الميلادي ، من وقفة تقفها في بغداد – علمنا أن كبار شيوخهم مقيمون في البصرة ، ويكون أن يكون من بينهم أبو المذيل العلاف (٨٤٩-٧٥٢) الذي ينعت بأنه « شيخ المعتزلة » والذي يتبعه مذهب يحمل اسمه فيقال « المذيلية » ؛ وكذلك تلميذه إبراهيم بن سيار النظام (بتشديد الطاء) (ت نحو ٨٤٥ أو قبل ذلك بقليل) .

فلم يكن لنا بد من قطع الوقفة البغدادية لنعود إلى البصرة حتى يتابع لنا أن نستمع لهؤلاء الشيخ الأعلام قبل أن نستانف السير على طريقنا المرسوم .

هذا هو شيخ المعتزلة العلاف ، ينفرد وحده بعشر قواعد – كما يقول صاحب « الملل والنحل » – نقرؤها عنه فإذا هي تمثل لطائف أفكار تكاد تفلت منك رؤيتها لدقّة الفوائل فيها ورقتها ؛ واذن فقد أصبحنا

أمام عقل مرهف بالمعنى الدقيق لصفة الإرهاف ، لأنَّه عقل كحدَّ الموسى .
فلا غلظة في الفكرة المطروحة ولا خشونة في طريقة تناولها وتحليلها ، كأنما
المفكر هنا يعالج لفيفة من خيوط الحرير ، يريد أن تستقيم بين أصابعه
تلك الخيوط فلا يتداخل بعضها في بعض .

وأنظر إلى مسألته الأولى ، وهي خاصة بذات الله وصفاته ، فهو
يريد أن يقول أن ليس ثمة وجود حق إلا للذات دون الصفات ؛ ولكن
ماذا يقول في هذه الصفات الإلهية ؟ لماذا يقول في « العلم » الإلهي مثلاً أو
« القدرة » الإلهية ؟ لقد كان السائد فيمن يؤثرون الوقوف عند حرافية النص ،
أنَّه ما دام هنالك « اسم » فلا بد أن يكون هنالك « المسمى » – ليلحظ
القارئ أن الشرح في هذا وفيما يأتي هو شرح أبسطه بلغتي وعلى الطريقة
التي فهمت بها ما يقال ، فإذا ترتب عليه خطأ في الفهم أو في تحديد
المعاني ، فاللهم إنما يقع على لا على مرجع معين استعنت به – وأعود فأقول
إنَّه كان هنالك فريق يؤثرون الوقوف عند حرافية النص ، وما دام في النص
« أسماء » فلا بد أن يكون لها « سمات » ؛ فإذا وردت « أسماء » مثل
« علم » و« قدرة » وغيرها من أسماء الله الحسنى المعروفة ، فلا بد أن
يكون هنالك كيان معين أطلق عليه اسم « العلم » وكيان معين آخر أطلق
عليه اسم « القدرة » وهلم جرا ؛ ولا يغير من الموقف شيئاً أن تكون هذه
الكيانات التي أطلق عليها هذه الأسماء ، هي نفسها الذات الإلهية ، وليس
شيئاً سواه ! إنني أكتب هذه السطور وأمامي في الغرفة نافذة فيها ثلاثة
قوائم من معدن تقسم مستطيلاً معدنياً أيضاً ثلاثة أقسام ، وبخلاف كل قسم
منها لوح من زجاج ؛ فلتكي أتابع قول الفتة التي ذكرت قولهما في صفات
الله ، قلت لنفسي : ربما يكون المقصود هو شيء كهذا : المستطيل المعدني
والقوائم المعدنية الثلاثة وثلاثة الألواح الزجاجية إنما هي كيانات قائمة
بذاتها ، ولكن هل منع ذلك من أن تكون هي نفسها في الوقت ذاته

«النافذة»؟ النافذة هي هي هذه المكونات وهذه المكونات هي هي النافذة، ومع ذلك فلكل منها كيانه الذي ندركه وهو قائم برأسه؛ ولذلك سميت هذه الفئة من الناس باسم «الصفاتية» لتمسكها بأن تفهم وجود الصفات الاليمية على هذا التحور الذي يبنّاه.

فإذا يقول العلاف في ذلك؟ يقول «إن الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته» و« قادر بقدرة وقدرته ذاته» وهكذا قل في سائر صفاته؛ فعلى أي وجه نفهم قوله هذا؟ نأخذ فكرة «المثلث» مثلاً يوضح المراد كما يفهمه كاتب هذه الصفحات: إذا قلنا إن من «صفات» المثلث أنه محاط بثلاثة خطوط مستقيمة، وكذلك من صفاته أن مجموع زواياه الداخلية يساوي زاويتين قائمتين؛ فهل يعني ذلك أننا نتصور «الإحاطة بالاضلاع الثلاثة» على أنها كيان قائم بذاته أم أنها هي نفسها المثلث؟ أو بعبارة أخرى: إن كلمة «مثلث» وعبارة «محاط بثلاثة خطوط مستقيمة» متزادتان، تكونان معاً دالة رياضية يمكن وضع أحد شطريها مكان الآخر حيثما ورد في سياق الحديث؛ وأذن فالمثلث إنما هو مثلث بكونه محاطاً بثلاثة خطوط مستقيمة، والثلاثة الخطوط المستقيمة هي المثلث - وعلى هذا الغرار نفسه ما يقوله العلاف حين يقول: إن الله تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته.

وأما المسألة الثانية عند «العلاف» فهي خاصة بالإرادة عندما تنسب إلى الله تعالى، فلقد ألفنا أن تنسب الإرادة إلى مريد مشخص معين، كالفرد الواحد من بني الإنسان، كما ألفنا أن تمثل هذه الإرادة في عزمات جزئية، لكل منها ظروفها المكانية والزمانية، كان نقول عن فلان الفلاني إنه عزم بإرادته أن يسافر من القاهرة إلى الإسكندرية في الساعة السابعة من اليوم الفلاني، وأن يستخدم السيارة وسيلة للسفر الخ؟ لكننا لو ظللنا نقيد «الإرادة» في كل حالة من حالاتها بمثيل هذه الظروف المكانية

الزمانية ، لما استطعنا أن نتصور المقصود بنسبة الإرادة إلى الله تعالى ، ولذلك حاول « العلاف » أن يبين كيف تكون هنالك ارادات مطلقة من قيود الظروف المحددة هذه ، حتى إذا ما فرغ من إثبات ذلك ، جعل الإرادة الإلهية من هذا القبيل المطلق ؟ فهو يريد ما يريد في غير لحظة معينة من زمان ، ولا محل معين من مكان .

وهذا ينقلنا إلى مسألته الثالثة ، وهي خاصة بأمر « التكوين » الذي يتمثل في قوله تعالى « كن » لما يريد له أن يكون بين الكائنات ؛ فمثل هذا الأمر هو أيضاً مطلق من قيود الزمان والمكان ؛ ومن ثم فهو مختلف عما يسعى بأمر « التكليف » لأن هذا الأخير لا يفهم إلا إذا ارتبط بمكلف معين عليه أن يؤدي ما كلف به في لحظة معينة وفي مكان محدد معلوم .

ولما كانت أوامر التكليف قد تُعصى وقد تطاع ، كانت المسألة الرابعة عند « العلاف » هي حرية الاختيار عند الإنسان ، فهو – كسائر المعتزلة – « قدريون » ، بمعنى أن للإنسان قدرة على أن يطبع الأمر وقدرة على أن يعصي ، ليكون الثواب والعقاب بعد ذلك قائمين على أساس عادل ؛ لكن « العلاف » يضيف إلى هذا الموقف المعتزلي العام ، إضافة خاصة به ، إذ يقول إن الإنسان وإن تكن لديه هذه الحرية في الحركة وهو ما يزال في الحياة الدنيا ، فهو إذا ما صار إلى الآخرة بات مجبأً بتحركه كما يريد له أن يتحرك ؟ ولست أدرى ماذا تقصد بهذه الفكرة العجيبة ؟ إنما إذ نطرح للمناقشة مسألة الحرية بالنسبة للإنسان ، هنا على هذه الأرض ، إنما نلتمس ما يبرر أو لا يبرر المسؤولية الأخلاقية التي تستتبع ثواباً أو عقاباً ؛ أما أن نطرح الموضوع نفسه بالنسبة إلى حركات الناس في آخرتهم فضربي من الترف العقلي الذي لا يشغل – في رأينا – إلا من لم يأخذ المشكلة أخذها جاداً .

يلعل «العلاف» وهو في صدد هذا الجزء من معالجته لمشكلة الإرادة تكون حرة ومتى تكون مقيدة ، استدركه أمراً فاته ، وهو الذي جعله آلة خامسة ، إذ كأنما أفاق ليسأل نفسه قائلاً : وهل تكون في الحياة آخراً «حركة» على الأطلاق ، حتى تقول عنها إنها حرة أو مجردة ؟ أليس الصواب المعقول هو أن تقطع الحركة بانقطاع الحياة الدنيوية المادية الطبيعية ، لتصير الكائنات في آخرتهم إلى «سكون» دائم ؟ وبرهان ذلك قريب ، فكل ما ليس له أول لا يكون له آخر ، وأما ما ينتهي إلى أول يبدأ عنده الظهور والحدث ، فهو أيضاً ينتهي إلى آخر يختفي عنده وتبطل حوادثه ؛ فإذا كانت «الحركة» ذات أول بدأت به ، فلا بد أن يكون لها آخر تقف عنده .

فكأنما الأساس عنده هو «السكون» تطرأ عليه الحركة ثم تزول عنه ؛ ولا يسعنا في هذا السياق إلا أن نقارن مقارنة عابرة سريعة بين ثقافتين : الأولى - وهي التي سادت خلال القرون الماضية – تحمل «الحركة» فرعاً و«السكون» أصلأً ؛ أي أنها إزاء الحالة السكونية لا تسأل : من الذي أحدث هذا السكون ؟ وأما إزاء الشيء المتحرك ، فيجوز لنا السؤال : من الذي بث فيه الحركة ؟ وأما الثانية - وهي ثقافة عصرنا نحن - فتعكس الوضع ؛ فالحركة أصل أصيل لا يستدعي السؤال عن علة ، والسكون فرع بطرأ ، فنسأل عندئذ ، من الذي أوقف الحركة ؟ وإنه لفرق بعيد عميق بين الwoقتين ؛ في الوقفة الأولى نرى الناس يتمسون عوامل التسken والتثبيت ، فلن تجميد للأوضاع وكراهية تغييرها ، إلى قوانين عرفية وتقالييد تنهض كالأطواط الرواسخ في أوجه من أرادوا تحريراً وتغييراً وتطوراً ؛ وعكس ذلك هو الصحيح بالنسبة إلى عصرنا الراهن .

وننتقل إلى المسألة السادسة عند «العلاف» وفيها تفرقة لطيفة بين ما تهفو إلى فعله بقلبك ، فتطاولك جوارحك في تنفيذه أو لا تطاولك

لعلة فيها ، وبين ما تتحرك جوارحك إلى فعله غير صادرة في ذلك عن توجيه من القلب ؟ ففي الحالة الأولى يكون الجانب الجوهرى المام قد تحقق لمجرد أن تعلق به الموى ، وأما قدرة الجوارح على التنفيذ الفعلى فأمر عرضي ثانوي ؟ والعكس في هذا غير صحيح ، أي أن الجوارح قد ترغم إرغاماً على فعل لا يهواه القلب ، وعندئذ يكون أقرب إلى حركات الجوامد ؛ الفاعلية الإنسانية الحق تتوافر للحالة الأولى ، وأما في الحالة الثانية فالذى يتحكم في الأمر هو الطبيعة وقوانينها ؛ وهل ترى في إنسان يسقط من شاهق شيئاً أكثر من حجر يسقط بفعل قانون الجاذبية ؟ فالإنسان إنسان بخواجه ونواياه ومبوله ، لا بما تؤديه جوارحه أداءً آلياً لا دخل له هو فيه ؛ الجوارح بالنسبة إلى القلوب أدوات للتنفيذ ، فإن أدت فعلها كان خيراً ، وإلا فقد فرغ الإنسان من تبنته إذا ما صحت عزيمة قلبه - شيء كهذا هو ما أراد « العلاف » أن يقوله ، إذا كنت قد احست فهمه ؛ وهو موقف لا أظنتنا نفيده منه كثيراً لو أحياه في عصرنا ؛ وأقل ما نعلق به على ذلك تعليقاً عابراً ، هو أن « الفرد » في عصرنا قد جاوز جدران فريديته لتربطه الأواصر العضوية بجماعة يتسمى إليها ؛ أريد أن أقول إن مفهوم « الفردية » قد تغير ، وأصبح الفرد بلا وجود حقيقي وإنساني ما لم يكتمل بسواه ؛ فإذا هو قد اختزن نواياه في قلبه ، لم تخرجها له الجوارح أفعالاً تصب في الوعاء الاجتماعي المشترك ، فإذا تكون جدواه ، بل على أي وجه يجوز القول عنه إنه موجود ؟ .. قد تقول لي : لكنك تتحدث من زاوية علاقة الإنسان بالإنسان ، على حين كان « العلاف » - وكل الأقدمين - إنما يتكلمون من زاوية علاقة الإنسان بربه ؛ فأجيب : نعم ، إنني أعلم ذلك ، ولهذا قلت إن للعلاف ومعاصريه زمانهم ، ولنا نحن زماننا .

وكانت المسألة السابعة عند « العلاف » هي عن وجوب أن « يعرف »

الإنسان ربه معرفة قائمة على العقل وأدله ، لأن ذلك وحده ما يستلزم أن يعلم ما يجوز فعله وما لا يجوز علمًا لا يتوقف على مجرد الرواية المسموعة ؛ فإذا لم يحصل الإنسان مثل هذه المعرفة كان مسؤولاً عن جهله ، وهو موقف شبيه بقولنا اليوم إن جهل المواطنين بالقانون لا يعذرهم في ساحات القضاء ؛ فالعلم هو الحالة المفروض قيامها ؛ ومعنى قول «العلاف» في هذا الصدد ، هو أن الإنسان إذ يسلك السلوك الفاضل ، فإنما يتبع في ذلك إملاء عقله قبل أن يتبع تكليفاً مفروضاً عليه ، برغم كون التكليف وإملاء العقل شيئاً واحداً نعرفه عن أحد الطريقين أو عن الطريقين معاً.

والمسألة الثامنة عند «العلاف» هي قوله في الآجال بأنها لا تزيد ولا تنقص ؛ وأحسب أن قائل هذا القول لو كان صادقاً مع نفسه فيه ، لما أخذ الحذر من المهلكات ؛ ولست أدري كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الأجل غير قابل لزيادة أو نقصان وبين الأمر بألا الذي بنفسى إلى التهلكة ؛ وينتقل إلى أنه لو كان هذا القول مقصوداً بمعناه الظاهر في لفظه لما كانت هنالك حكمة في بحوث طيبة تجريها لتجنب الإنسان بعض المواقف التي من شأنها أن تحيل الموت لو تركت لتفعل فعلها بغير وقایة قائمة على علم ؛ لكن هذا استطراد منا قد لا يكون وارداً في موضع مناسب من سياق الحديث .

ومسألة التاسعة خاصة بالإرادة الإلهية أ تكون هي نفسها ما يتعلق بها من الأشياء ، بمعنى الا يكون ثمة فاصل يفصل الإرادة عن الشيء المراد ، أم يكون لها كيانها المنفصل المستقل غير المرتبط بعملية معينة من عمليات الخلق التي ترتبط بها وتترتب عليها ؟ عن ذلك يجيب «العلاف» بأن إرادة الله لخلق يخلقه هي نفسها خلقه له ؛ لكن خلقه للشيء ليس هو الشيء نفسه ، إذ الخلق عند الله أمر مطلق لا يتحيز في مكان معين ، على خلاف الشيء المخلوق ، فهو مجسداً متعيناً ذو مكان وزمان معلومين محدودين

وكاتب هذه الصفحات لا يتصور كيف تكون « إرادة » قائمة برأسها غير موصولة بما يراد ؟ إن ذلك كقولنا : رؤية بغير شيء ، وسمع بغير صوت تسمعه ؛ فهما علّونا بفكرة « الإرادة » من المتعين إلى المجرد ومن النسي إلى المطلق ، فسوف تظل الفكرة مبتورة مستعصية على الفهم حتى تتصور الصلة الرابطة بينها وبين ما تستحدثه وتخلقه ، وإلا فلو أصررنا على أن يكون التجريد والإطلاق على درجة من الانفصال عن الخلق الفعلي المنصب على مختلفات بأعينها ، بحيث نطالب بأن تتصور إرادة لا تزيد وخلقاً لا يخلق ، ورؤى لا ترى وسمعاً لا يسمع ، ومشياً لا يمشي ، وقولاً لا يقول وهكذا ، كنا نردد « الفاظاً » لا تسمى لا أفكاراً ولا أشياء ، كأنها الأصابع التي تشير إلى خلاء ؛ ومع ذلك ، فما الذي نفيده من زعمنا بأن الله تعالى إرادة منفصلة عما يراد ، أعني أن له إرادة لا تزيد بالضرورة ، إلا حين « يزيد » لها أن تزيد ؟ .

وأما المسألة العاشرة والأخيرة ، من المسائل التي يذكرها صاحب « الملل والنحل » ليميز « العلاف » بها دون سائر المعتزلة ، فهي مسألة منهجة ، إذ يشترط « العلاف » للحججة المقامة على صدق زعم يزعمه لنا زاعم ، أن تستند لا إلى رأي توافر بين الرواية مهما كثُر عددهم ، بل إلى ولی من أولياء الله المعصوبين عن الخطأ ؛ أو بعبارة أخرى ، لا تكون الحججة المقامة على حكم مقبولة ، إلا إذا كانت بدورها إلهاماً من الله تعالى ينحصر به رجالاً بأشخاصهم ، ويتحلّ إلى أن هذه القاعدة منهجة وحدها كافية بهدم البنيان العقلي الذي كان « العلاف » يحاول إقامته بالطريقة التي نقاش بها المسائل المشكلة ؛ إذ فیم العقل ومنطقه إذا كان التصديق آخر الأمر مرهوناً بوجي يوحى به إلى ولی معصوم ؟

أما بعد ، فقد أطلت الوقوف مع « شيخ المعتزلة » أبي المذيل العلاف ، لعل أعود منه بزاد عقلي أقدمه لأبناء عصري ، يدخلونه في زادهم الفكري ،

فيكونون به وارثين لسلف عظيم ، لكنني أخدع نفسي وأخدع أبناء عصرى ، لو توهت وأوهمتهم أن في الموروث عن « العلاف » إرثاً ذا بال ينفع من أحاطت به مشكلات عصرنا ؟ اللهم إلا إذا اجترأنا نتفاً من هنا ومن هناك ، من أهمها الإيمان بقدرة الإنسان على الاختيار الحر المسؤول ، إذ نحن أحوج ما نكون إلى بث هذا الإيمان في أنفس المعاصرين ، ليفعلوا ويفعلوا ، أفعالاً تسم بالنشاط المبتكر الخلاق ، لا يحد من نشاطهم المعاصر خوف من تبعه ، فإنسانية الإنسان مرهونة بإرادته الاختيار في خلقه الأفعال والأشياء خلقاً يتصدى به الإنسان الحر لكل ما يتربى على ذلك من تبعات .

-٢٤-

وهل ترك البصرة لنعود إلى بغداد فستأنف السير على طريقنا المرسوم ، قبل أن نمر على معزلي آخر ، لصيق « بالعلاف » من وجوه كثيرة ، فهو من ذوي قرباه الأقربين ، ثم هو من تلاميذه المقربين ؟ وذلك هو « إبراهيم ابن سيار النظام »؛ ويبدو أن التلميذ تفوق على أستاذه تفوقاً ظاهراً ، لم يخطئه المعاصرون لهما ، وهذا هو الجاحظ - وقد عاصرهما في البصرة قبل أن يتقل إلى بغداد - يقول عن « النظام » : « كان الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له ، فإن كان ذلك صحيحاً فهو النظام » (والقول مأخوذ من رواية المرتضى في « المتنية والأمل » ص ٢٩) .

إن كاتب هذه الصفحات ليقدر الجاحظ تقديرأً لا يكاد يكون له حدود ، فإذا وجده يقول قوله كهذا في « النظام » كان خليقاً به أن يأخذ أهبهته ، وبشحذ قريحته ، ليلتقي « بالنظام » وهو في أعلى قدراته ؟ فإذا كانت أفكار النظام الأساسية ، بناء على ما ذكره الشهريستاني في « الملل والنحل » ؟ إنه يذكر لنا ثلاثة عشر موضوعاً ، تميز بها « النظام » ، فلنستمع إلى هذا المفكر ، الذي لا يوجد بمثله الزمان إلا مرة واحدة كل

ألف عام في تقدير الحافظ ، لستمع إليه وهو يعرض موضوعاته تلك بما يرى فيها من رأي ، وقد استبحنا لأنفسنا أن ننقمصه لتنوب عنه في العرض على نحو ما صنعنا مع « العلاف » .

كانت مسألته الأولى عن القدر - أي حرية الإرادة الإنسانية في الاختيار - فذهب إلى ما ذهب إليه المعتزلة جمِيعاً من أن الإنسان مريد لما يفعل ، ومسئول عما يفعل ، لا فرق في ذلك بين خير يأتيه أو شر يقترفه ؛ ولو أخذنا برأي غير هذا الرأي لتعذر علينا أن نفهم كيف يمكن للإنسان مسؤولاً ، وعلى أي أساس عادل يثاب على خير يفعله ويُعاقب على شر يعني به على نفسه وعلى الناس ؟ ولكن « النظام » يضيف إلى هذا القول المشترك بين سائر المعتزلة ، بُعداً يتميز به ، وهو أن الله لا يجوز وصفه بالقدرة على فعل الشر والمعصية ، وليست الشرور والمعاصي مقدورة له بأية صورة من الصور ؛ وهذا مذهب تقبيله من « النظام » قبولاً مطلقاً وبغير تحفظ ، لأنه مذهب إذا حوكَم أمام العقل كان مقبولاً ، وإذا حوكَم بالاحساس العام كان مقبولاً كذلك ؛ وإننا لنعجب من قوم عارضوه - وكانوا نفراً كثيراً - بحجج أن هذا يحْدَد قدرة الله المطلقة ؛ كأنما « القدرة » يمكن فهمها فهماً صحيحاً إذا تحزن عزّلناها عن طبيعة الذات القدرة ؛ وإلا فهل تشم الشمس ظلمة ؟ هل يخرج الماء ناراً ؟ ! إننا إذ نصف الله بالقدرة المطلقة ، فإنما نتصورها قدرة فيها هو به إله ؛ إننا إذ نقول عن فنان أنه قادر على إبداع قي من هذا النوع أو ذاك ، لا يتحقق لنا أن نقول عنه إنه كذلك قادر على تحطيم الأثر الفني بعد إبداعه ! نعم إنه يستطيع ذلك ، لكنه يستطيعه لا من حيث هو فنان ؛ وكذلك قل إن الله تعالى قادر على خلق ما يتافق مع كونه إلهًا ؛ وأما أنه قادر كذلك على فعل الشر وإثبات المعاصي فقول يتضمن أنه يمثل هذا الفعل يبطل أن يكون إلهًا ، وفي ذلك من التناقض ما فيه ؛ ثم ماذا يفيده القائلون بقول كهذا ؟

ما الذي يستقيم به في حياتهم مهما تنوّعت تلك الحياة من عبادة إلى صناعة وتجارة وزراعة؟ أم هي لجاجة عبءاء تضر ولا تفيد؟

كان «النظام» على حق، وكان معارضوه على باطل، حين قال هو إن الله قادر على فعل ما يعلم أن فيه صلحاً لعباده، وليس هو بقدار - من حيث هو إله - على أن يفعل بعده في الدنيا ما ليس في صالحهم وصلاحهم؛ وحين قال المعارضون بأن ذلك يجعل الله مجرراً على ما يفعله؛ إذ القادر - عندهم - هو من يستطيع الفعل والترك، أيًا كان ذلك الفعل؛ وإننا اليوم لنحيي «النظام» حين ردَّ على معارضيه بما قد يردَ به مفكِّر يعيش في عصرنا، إذ قال ما معناه: ما الفرق بين أن أقول إن الله غير قادر على فعل الشر، وبين أن أقول إنه قادر على ذلك لكنه لا يفعله؟ أليس هو في كلتا الحالتين لا يفعله؟ وهو ردٌ يأخذ فيه «النظام» معانٍ العبارات بما تتضمنه من الجوانب العملية وحدها، وما لا يستحيل أن يتحول إلى عمل فهو - في الحقيقة - بغير معنى.

وننتقل مع «النظام» إلى مسألته الثانية، وهي خاصة بالإرادة الإلهية، فنراه يقول فيها قولًا شبيهًا بما قلناه عند تعليقنا على رأي «العلاف»؛ إذ قال ما معناه إن الله لا يوصف بالإرادة إلا وهو يخلق ما يخلقه ويفعل ما يفعله؛ أما أن نتصور إرادته قائمة بغض النظر عن كل مجال للخلق والفعل، فأمر يتذرّع عليه وعليها؛ ومهمما يكن من أمر فهذا وحده هو القول الذي قد يفيد ويهدي؛ إذ أين وكيف تكون الهدى لنا في مواقف حياتنا إذا صدرنا عن عقيدة بأن إرادة الله صفة تصف ذاته دون ما يجب استخدامها في خلق الأشياء وتسييرها؟

وأما المسألة الثالثة عند «النظام» ففيها لفتة تکاد - لو أحسنا فهمها واستخدامها - أن تضعه معنا في عصرنا؛ فمن أهم ما يميز عصرنا بغير

نزاع وجهة النظر الآخنة بعدها الحركة والتغير بدل النظرة التي سبقت ذلك من أن الأصل في حقيقة الكون سكون إلى أن يحركه ما يحركه ؛ إننا إذا وضعنا منظار عصرنا هذا على أعيننا لترى ، لما فرقنا بين « عقل » و « جسم » من حيث أن كليهما قوامه « حركة » و فعل ونشاط ؛ لقد كان يمكن للسابقين أن يتصوروا العقل كائناً متأملاً في سكون ، وأما البدن فهو وحده الذي يلزم أن يضطرب مع سائر الأشياء الجوامد في تيارات الحركة الدافقة خلال الكون ، أما نحن اليوم فلا نعلم كيف تكون « فكرة » إلا أن تكون ضرباً من الفاعلية يؤديها هذا العضو أو ذاك من أعضاء البدن .

وشيء كهذا يقوله « النظام » – لو كنت قد أحستت فهم ما يريده – حين يقول ما معناه إنه ليست الأفعال البدنية وحدتها هي التي تتألف من « حركة » بل كذلك « العلم » و « الإرادة » – وكان يمكن أن يعمم القول ليشمل كل جوانب الإنسان في حياته الفكرية والوجدانية – « فالعلم » حركة تتنقل بها النفس من حالة إلى حالة ، وكذلك قل في الإرادة ؛ وإن هذا القول ليصدق حتى إذا فهمنا « الحركة » لا على أنها نقلة من مكان إلى مكان ، بل فهمناها على أنها تغير من حالة إلى حالة أخرى .

وتنتقل مع « النظام » إلى مسألته الرابعة ، وكأنما أراد بها أن يضع تعريفاً يحدد الإنسان ، فكان هذا التعريف عنده هو أن الإنسان إنسان بنفسه وروحه ، وأما البدن فهو آلة التنفيذ ، كما أنه هو وسيلة التشكيل ؛ وما النفس أو الروح في هذا السياق إلا جملة الاستعدادات التي يتهأ بها للإنسان أن يفعل ما يفعله ؛ فهي ليست هذه الجزئية الخاصة أو تلك الجزئية الخاصة من جزئيات العلوم ، أو من جزئيات السلوك ، أو من حالات القدرة أو حالات الإرادة ، بل هي هذه القوى عندما تكون في عالم الممكن ، قبل إخراج هذا الممكن ليكون واقعاً ؛ كاليدين – مثلاً – « يمكن » أن تقبضا على الأشياء ، دون تحديد لشيء معين قد قبضنا عليه بالفعل ؛ أو

قل إن النفس أو الروح - التي هي هي الإنسان في أكمل معانيه - هي «وظائف» يمكن أن تؤدي ، فإذا ما أديت بالفعل كانت هي الأفكار المعينة أو الأفعال المعينة التي يتالف منها تاريخ الفرد الإنساني على هذه الأرض ؛ وبالطبع قد يتفاوت الأفراد في أشواط هذه القدرات المكتنة ، وبالتالي في آماد ما يفعلونه ؛ ولست أعلم بماذا يحب «النظام» لو سأله : كيف يكون البعث لروح كل صفتها أنها مجموعة استعدادات وقدرات ؟ إن نظرة «النظام» إلى النفس أو الروح على أنها قدرات ، فلَا تلتئم التاماً كاملاً مع تيار الفكر في عصرنا نحن ، ولكنني ما زلت أسأله : كيف كان وقعها في محيط عصرها ؟ أم تراني لم أحسن فهمه في هذا الصدد .

وأما المسألة الخامسة فقد أراد بها أن يبين الحدود الفاصلة بين ما هو من قدرة الإنسان وما هو من قدرة الله ؛ وال فكرة على طرافقها ولطافتها ، لا أطتها تفيينا شيئاً ؛ فهو يقول ما معناه إن الإنسان إذ يتناول بفعله شيئاً ما ، فإن ما يقع في حدود فعله هذا إنما هو من قدرته ؛ غير أن الشيء لا تقف حركته عند هذه الحدود وحدها ، بل يجاوزها ، فيكون هذا القدر الذي جاوز به هو من قدرة الله ؛ أفرض أنني قذفت بحجر ، فعندئذ تكون حركة الحجر نتيجة فعلي ومقدورة بقدري ؛ لكن الحجر لا يظل عالقاً في الهواء ، بل إن طبيعته تقتضيه أن يسقط على الأرض بفعل الجاذبية ؛ فهذا السقوط وهذه الجاذبية الأرضية لم يكونا جزءاً من فعلي ، ولا مقدورة بقدري ؛ إنما هما لازمان عن طبائع الأشياء ذاتها ؛ ولما كانت هذه الطبائع هي من خلق الله وصنعه ، كانت الأفعال التي تقع من الأشياء - بعد استفاد نتائج قدراتنا نحن - هي من فعل الله وبقدره ؛ هذا ما يقوله «النظام» وفاته - فيما يبدو - أن لا فرق فيحقيقة الأمر بين الشطر الذي نسبة لفعل الإنسان والشطر الذي نسبة لفعل الله ؛ لأنه لو كانت سقطة الحجر وجاذبية الأرض قد جاوزت حدود فعلي ، فتحتم علينا أن

نسبها إلى طبيعة الحجر وطبيعة الأرض ، أو بعبارة أخرى ، نسبها إلى فعل الله ، لأن هذه الطبائع هي من فعله ، فان قدرة النزاع على القذف ، واستجابة الحجر بانقذافه ، هما كذلك من طبيعة النزاع البشرية ومن طبيعة الحجر ، فقيم التفرقة إذن ؟ لقد كان «النظام» ليكون أدنى إلى الصواب إذا هو ردّ الحركة كلها - ذراعة بشرية كانت هي المتحركة ، أو حجراً منقذفاً ، أو حجراً ساقطاً منجدباً للأرض ، أو أرضاً جاذبة ، إلى قوانين ، وليرد إذا شاء إن هذه القوانين من فعل الله ، فلا يغير ذلك من الأمر شيئاً ، لأن الذي يبقى بين أيدينا هو قوانين يمكن أن تفهم بها ما يحدث ، وأن تتبناً على أساسها بما عساه أن يحدث ؛ ومع ذلك فإن التفرقة التي يميز بها «النظام» جزءاً من الفعل عن جزء ، جاعلاً أحد الجزءين مقدوراً للإنسان ، والجزء الآخر محظوماً بحكم طبائع الأشياء ، تفرقة تدعوا إلى إمعان النظر .

ولو أفضنا القول في المسائلين السادسة والسابعة ، لوجدنا أنفسنا نتحدث بلغة إحدى المدارس الفلسفية المعاصرة ، التي تجعل حقيقة الشيء في مجموع ظواهره ؛ وهو مذهب يمكن القول - مع قليل من التجوز - أن بادئه في الفلسفة الأوروبية الحديثة هو ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر ؛ وخلاصته إنكار لأن يكون للشيء المعين جوهر معيّنٌ وراء ظواهره التي تبدو منه للحواس المدركة له ؛ فليست البرتقالة - مثلاً - إلا لون وطعم ورائحة وشكل وملمس الخ ، اجتمعت معاً مرتبطة بعضها ببعض بطاقة من علاقات فإذا طرحنا هذه الصفات البدائية من حسابنا واحدة في إثر واحدة ، كان باقي الطرح لا شيء ؛ على حين كانت وجهة النظر الأخرى تقول إن الذي يبقى في أذهاننا بعد طرح هذه الصفات البدائية هو «جوهر» البرتقالة ؛ وهو هونذا «النظام» يذهب إلى أن الجواهر - جواهر الأشياء أو حقائقها - مؤلفة من أعراض اجتمعت ، وليس وراءها شيء .

والذي يستثير سؤالنا في هذا الموضوع هو : ترى هل قصر «النظام» قوله هذا على الأشياء الجوامد دون الأحياء ؟ أو هل قصره على الأشياء الجوامد والأحياء دون الإنسان وحده ؟ ولست أظنه قد بلغت به الجرأة الفكرية حداً يجعله يوسع هذا القول ليشمل الإنسان مع سائر الأشياء والآحياء ، كما فعل هيوم في الفلسفة الأوروبية الحديثة ؛ وذلك لأن تطبيق القول على الإنسان ، يجعل الإنسان في حقيقته حزمة من صفات لا ترتكز على جوهر داخلي ، لكن هذا القول يعني وجود نفس أو روح ، مما كانت تستلزم العقيدة الدينية والرأي العام في آن معاً ؛ لقد استطاع هيوم أن يشمل بالفكرة كل شيء إنساناً وغير إنسانٍ ، فلم يحل بينه وبين ذلك عقيدة ولا رأي عام شائع بين الناس ، ولا أظن «النظام» قد أراد هذا الشمول الواسع للفكرة ؛ وعلى كل حال فحتى هذه النظرة المبتورة المجزوءة في إنكاره «للجوهر» واكتفائـه «بالظواهر» عند الإشارة إلى حقائق الأشياء ، كفيلة له عندنا بإحلاله محلـاً رفيعـاً في دنيـا «العقل» . والعقلاء .

لكتنا - وأسفاه - لم نكـد ننزلـه هذه المترـلة العـقلـية الرـفـعة لـحـصـره حقائقـ الأـشـيـاءـ فيـ ظـواـهـرـهاـ ،ـ حتـىـ نـجـدهـ فيـ المسـأـلـةـ الثـامـنـةـ قدـ نـقـضـ نـفـسـهـ بنـفـسـهـ ،ـ وـنـسـخـ بـسـرـاهـ ماـ كـانـتـ خـطـتـهـ بـمـنـاهـ ،ـ لأنـهـ حينـ اـنـتـقلـ إـلـىـ مـسـأـلـةـ الثـامـنـةـ ،ـ قـدـمـ لـنـاـ فـكـرـةـ تـذـكـرـنـاـ بـفـلـسـفـةـ لـبـيـتـرـ بـأـورـوـبـاـ فـيـ الـقـرـنـ السـابـعـ عـشـرـ ؛ـ فـاـ ظـنـكـ بـرـجـلـ وـاحـدـ يـعـرـضـ عـلـيـكـ فـيـ آـنـ وـاحـدـ ،ـ أـفـكـارـاـ ،ـ بـعـضـهـ يـحـمـلـكـ عـلـىـ أـنـ تـضـعـهـ مـعـ هـيـومـ -ـ الفـيـلـسـوـفـ الإـنـجـلـيـزـيـ التـجـرـيـيـ المعـرـوفـ -ـ فـيـ زـمـرـةـ وـاحـدـةـ ،ـ وـبعـضـهـ الـآـخـرـ يـحـمـلـكـ عـلـىـ أـنـ تـضـعـهـ مـعـ لـبـيـتـرـ -ـ الفـيـلـسـوـفـ الأـورـوـبـيـ العـقـلـاتـيـ -ـ فـيـ زـمـرـةـ وـاحـدـةـ أـيـضاـ ؟ـ اللـهـمـ إـلـاـ إـذـاـ كـنـتـ قـدـ أـخـطـأـتـ فـهـمـ مـاـ قـصـدـ إـلـيـهـ «ـالـنـظـامـ»ـ ؛ـ وـلـنـوـضـحـ هـذـاـ التـنـاقـضـ بـيـنـ الرـأـيـنـ فـنـقـولـ :ـ لـاـ بـدـ لـنـاـ بـادـيـءـ ذـيـ بـدـءـ أـنـ نـلـيـ لـلـقـارـيـءـ ضـوـءـاـ بـيـنـ لـهـ مـعـانـيـ زـوـجـينـ

من المصطلحات الفلسفية التي يكثر ورودها عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لنا بصورة خاصة ؛ أما أول هذين الزوجين فهو التبادل القائم بين « الجوهر » و « العرض » ، وأما ثالثهما فهو بين « العلاقات الداخلية » و « العلاقات الخارجية » (ويفضل بعض الكاتبين في الفلسفة من زملائنا أن يقول « الإضافات » بدل « العلاقات » جرياً على طريقة العرب الأقدمين في التسمية ؛ كما يفضل أن يقول « المحايثة » بدل « الداخلية ») ؛ والآن فلنستأنف الحديث :

كان فلاسفة الأقدمون ، وكثير من فلاسفة المعاصرين ، عندما يحللون حقائق الوجود الظاهرة ليردوها إلى أول أصولها ، ينتهون إلى فكرة شديدة الشبه بما كان ليقوله عامة الناس بفطرتهم السليمة لو أنهم أوتوا القدرة على التغيير الفلسفي عن وجهات نظرهم ؛ وذلك أنهم إذ يرون الأشياء من ظواهرها البدنية ، كألوانها وأشكالها وأصواتها الخ ، لا يتصورون أن تكون هذه الظواهر البدنية للحواس معلقة في الخلاء بغير حامل يحملها أو دعامة تستند لها ؛ فكيف تكون حقيقة هذا « القط » مثلاً هي مجموعة صفات وحركات ؟ وهل إذا ما اخترى القط عن مجال إدراكي له بحساسي ، بحيث اختفت صفاته وحركاته الظاهرة ، أقول عنه انه انعدم ولم يعد له وجود ؟ فإذا تغيرت صفاته وحركاته أقول إنه قط آخر غير القط الذي رأيته منذ حين ؟ لا ، إنه لا بد أن يكون له جانب آخر ذو ثبات ، هو الذي يخلع عليه هويته الثابتة ، فيظل هو هو القط بعينه مهما تغيرت صفاته أو اختفى عن مجال إدراكي الحسي ؛ وإن الأمر ليزداد تعقيداً وعسرأ إذا ما وضعنا الإنسان موضع النظر ؛ فقد يسهل علينا أن نتصور فناء القط فناء تاماً إذا ما اختفت عن حواسنا صفات بدنه وحركاته ؛ لكنه لا يكون بهذه السهولة كلها إذا ما كان « الإنسان » هو موضع أنظارنا ؛ فهل يسهل علينا أن نقول عن رجل نعرفه على مدى أعوام طوال ، اعتورته

خلالها تغيرات كثيرة ، إنه ليس رجلاً « واحداً » بل هو عدد من الرجال يكثُر بمقدار ما كثُرت تغيراته ؟ وإذا قلنا بل إنه « واحد » كان علينا أن نبحث فيما ربط كثرته بـ « خلْع عليه هوية واحدة وتظل واحدة ما عاش » ، بل ربما تظل واحدة كذلك بعد موته ، بدليل أنه سوف يُبعث يوم البعث للحساب .

ومن أجل هذا كله ، وجد الفلاسفة الأقدمون وكثير من المعاصرين ، ألا مفر من « افتراض » وجود « جوهر » وراء هذه الظواهر البادية ، هو الذي يحمل تلك الظواهر ، وهو الذي يظل ثابتاً وذا دوام ، ولذلك فهو الذي يضفي على الكائن الواحد وحدانيته وهويته ؛ وأما الظواهر التي تظهر آناً وتختفي آناً ، تجيء وتذهب ، فيكون الكائن المعين على صفة معينة اليوم وعلى غيرها غداً ، فهي « أعراض » تعرض لذلك الكائن دون أن تكون جزءاً ضرورياً من حقيقته الواحدة الثابتة .

وأمام هذين الطرفين : الجوهر والعرض ، ترى أصحاب المذاهب الفلسفية على اختلاف ، فنهم من يجعل الجوهر من الشيء أو من الكائن هو كل حقيقته ، ولا مَوْلَ إطلاقاً على الأعراض الطارئة ، وهؤلاء هم الفلاسفة « المثاليون » ؛ ومنهم من يتخذ الموقف المضاد ، فيقول إن حقيقة الشيء أو الكائن هي ما أدركه منه ، فإذا كان هذا الذي أدركه هو صفات تتبدل وتتغير وتختفي ، كانت هذه الصفات هي حقيقته ؛ فإذا سألهُم : وما الذي يُكتسبُ الكائن الواحد هويته الواحدة ؟ أجابوك : ليس للكائن ما هوية واحدة ، إلا ما تعطيه إياها مجموعة العلاقات التي تربط تلك الصفات الظاهرة ؛ ولما كانت الصفات الظاهرة تتجاوز الحصر ، كانت العلاقات التي تربطها بعضها بعض تتجاوز الحصر أيضاً ، ومن ثم أمكننا أن نتصور تركيبة منها تختلف عند كل فرد عنها في سائر الأفراد ، وهنا تكمن ما نسميه « بالهوية » الواحدة .

وها نحن أولاء قد مسستنا بالحديث فكرة «العلاقات» ؟ فالفلسفه قد يفهم وحديثهم على السواء ، يفرقون فيها بين نوعين : داخلية وخارجية ، أما الأولى فهي التي تنبثق من طبيعة الشيء نفسه أو من طبيعة الفكرة نفسها ، ولا تفرض عليها من الخارج فرضًا موقوتاً ؛ فالعدد (١٢) - مثلاً - تنبثق منه نفسه عدة علاقات تربطه بسواه ، ولا يكون للحوادث الجاربة دخل في ذلك ؛ فهو «ضعف» العدد (٦) وهو «ثلاثة أمثال» العدد (٤) وهكذا ؛ إن علاقته بالعدد (٦) وبالعدد (٤) تابعة من حقيقته ، بحيث لا يمكن القول إنها علاقة قد تظهر اليوم وتختفي غداً ؛ ومثل هذه العلاقات التابعة من حقائق الأشياء أو الأفكار ، يعممه الفلاسفة المثاليون ليشمل كل كائن في الدنيا وكل فكرة عقلية كائنة ما كانت ؛ ولم لا ؟ أليس عندهم أن لكل شيء «جوهرًا» ثابتًا هو حقيقته ؟ إذن فمن هذا الجوهر تلزم بعض العلاقات لزوماً منطقياً اقتضتها طبيعته ولم يكن للحوادث العابرة دخل فيها .

لكن فريق التجربيين من الفلاسفة لا يذهب هذا المذهب ، نعم إن لكل شيء ولكل فكرة علاقات تربطه أو تربطها بسواهما ، لكنها علاقات نظرأً عليه ولا تبعث منه ؛ فإذا كانت الورقة التي أكتب عليها الآن هي «فوق» المنضدة ، و «على يمين» النافذة ، و «تحت» المظلة ؛ فكل هذه العلاقات قد تتغير إذا ما تغير وضعها ، فلا مانع عند منطق العقل أن أرى الورقة في لحظة أخرى وقد أصبحت «تحت» المنضدة لا فوقها ، و «إلى يسار» النافذة لا إلى يمينها ، و «فوق» المظلة لا تحتها ؛ وهم يسمون أمثال هذه العلاقات القائمة بحكم الظروف المحيطة ، والتي تتغير إذا تغيرت الظروف دون أن تتغير حقيقة الشيء ، يسمونها بالعلاقات الخارجية .

ونعود بعد هذا الاستطراد الطويل إلى صاحبنا «النظام» ؛ فلقد

أسلفنا له قولهً يذهب به إلى أن حقائق الأشياء هي «أعراض اجتماعية» وليس «للجوهر» معنى إلا هذه الأعراض المجتمعة ، هذا جميل ، إذن فأنـت يا صاحبـي أميل إلى التجربـين من طرازـ الفيلسوف الإنجـليزي هـيوم ، لكنـه لا يـلـبـثـ في المسـألـةـ التـالـيـةـ أـنـ يـأخذـ بـرأـيـ آخرـ ، يـجـعـلـ الكـائـنـاتـ «ـكـامـنـاـ بـعـضـهاـ فـيـ بـعـضـ» ، وـنـاخـرـ كـائـنـ مـنـهـ عـنـ كـائـنـ ، هوـ تـاخـرـ فـيـ تـارـيخـ الـظـهـورـ وـحـدـهـ ؛ أيـ أـنـ أـولـ كـائـنـ خـلـقـهـ اللهـ ، لوـ كانـ قدـ أـتـيـعـ لـنـاـ أـنـ نـحـلـ مـضـمـونـاتـهـ ، لـوـجـدـنـاـ كـامـنـاـ فـيـ هـذـهـ المـضـمـونـاتـ كـلـ الـكـائـنـاتـ الـتـيـ ظـهـرـتـ بـعـدـ ذـلـكـ ؟ـ فـلـيـسـ فـيـ الـأـمـرـ أـكـثـرـ مـنـ أـنـ نـتـصـورـ ذـلـكـ الـكـائـنـ الـأـوـلـ وـكـانـهـ شـرـيـطـ التـفـحـصـ حـوـلـ فـسـهـ ، ثـمـ أـخـذـ عـلـىـ مـرـ العـصـورـ يـنـبـسـطـ لـتـظـهـرـ كـوـامـنـهـ ، فـهـذـاـ الـظـهـورـ وـإـنـ تـاخـرـ وـقـوعـهـ ، إـلـاـ أـنـهـ مـنـ حـيـثـ «ـالـوـجـودـ»ـ فـسـهـ قـدـ كـانـتـ تـلـكـ الـكـوـامـنـ مـوـجـودـةـ مـنـذـ وـجـدـ الـكـائـنـ الـأـوـلـ ؛ـ وـمـاـ دـامـ «ـالـنـظـامـ»ـ قـدـ أـخـذـ بـهـذـاـ الرـأـيـ ، فـهـوـ فـيـ لـمـ يـعـدـ فـيـلـسـوـفـاـ تـجـربـيـاـ مـنـ طـراـزـ هـيـومـ ، بلـ إـنـهـ يـصـبـعـ بـهـذـاـ الرـأـيـ فـيـلـسـوـفـاـ مـثـالـيـاـ عـقـلـانـيـاـ مـنـ طـراـزـ لـيـستـرـ ؛ـ وـإـنـهـ لـمـ عـجـبـ أـنـ تـرـىـ «ـالـنـظـامـ»ـ هـنـاـ يـذـكـرـ مـثـالـاـ عـلـىـ سـيـلـ التـطـبـيقـ لـفـكـرـتـهـ ، هـوـ فـسـهـ الـمـثـالـ الـذـيـ يـضـرـبـهـ لـيـسـتـرـ عـلـىـ سـيـلـ التـطـبـيقـ كـذـلـكـ ، وـهـوـ مـثـلـ آـدـمـ وـبـنـوـ الـذـينـ هـمـ أـفـرـادـ الـإـنـسـانـيـةـ جـمـيـعـاـ ؛ـ فـكـلاـ الرـجـلـيـنـ يـعـتـقـدـ أـنـ لـوـ حـلـلـنـاـ آـدـمـ -ـ مـنـ حـيـثـ هـوـ أـصـلـ -ـ لـوـجـدـنـاـ مـتـضـمـنـاـ فـيـ كـلـ فـردـ إـنـسـانـيـ ظـهـرـ بـعـدـ ذـلـكـ عـلـىـ مـدارـ الـدـهـرـ ، تـامـاـ كـمـاـ نـجـدـ نـتـيـجـةـ الـقـيـاسـ الـمـنـطـقـيـ فـيـ مـقـدـمـاتـهـ ؛ـ وـفـيـ ذـلـكـ يـقـولـ «ـالـنـظـامـ»ـ إـنـ خـلـقـ آـدـمـ عـلـيـهـ السـلـامـ لـمـ يـتـقدـمـ خـلـقـ أـبـنـاهـ ، لـأـنـ هـؤـلـاءـ الـأـبـنـاءـ فـرـوـعـ لـزـمـتـ عـنـ أـصـلـهـاـ ، كـانـتـ فـيـ حـالـةـ الـكـمـونـ أـوـلـاـ ثـمـ اـنـتـقـلـتـ إـلـىـ حـالـةـ الـظـهـورـ بـعـدـ ذـلـكـ .

ومـوـضـعـ الـمـؤـاخـذـةـ هـوـ أـنـ «ـالـنـظـامـ»ـ قـدـ جـمـعـ فـيـ أـقـوالـ رـأـيـنـ ، هـماـ باـخـتـلـافـ مـنـطـقـهـمـاـ لـاـ يـجـمـعـانـ فـيـ عـقـلـ رـجـلـ وـاحـدـ ؛ـ لـأـنـهـ إـذـاـ كـانـتـ حـقـائـقـ الـأـشـيـاءـ هـيـ «ـظـواـهـرـهـاـ»ـ ، فـعـنـيـ ذـلـكـ أـنـ تـخـتـفـيـ الـأـشـيـاءـ فـورـ اـخـتـفـاءـ تـلـكـ

الظواهر ، وإذا كانت حقائق الأشياء هي «جواهر» خافية عنا بذواتها ،
بادية لنا فيما يتعلق بها من ظواهر ، إذن فبعد اختفاء الظواهر وزوالها تبقى
الجواهير قائمة ولوداً ؛ فأي هذين الوقفتين يريد «النظام» ؟ في ظني أنه
لو خير لتحتم أن يختار - باعتباره مسلماً يؤمن بالبعث ، والبعث يقتضي
أن يكون هنالك جوهر يدوم ولا يفني - أقول إنه لو خير لتحتم باعتباره
مسلماً أن يختار الوقفة التي تبني أن تكون حقائق الكائنات مقصورة على
ظواهرها ، وأما أنا أن يجمع بين الرأيين معاً فأمر يمتنع على المنطق العقلي السليم .

ثم ننتقل مع «النظام» إلى المسألة التاسعة ، وهي خاصة بإعجاز
القرآن ما مصدره ؟ فترى «النظام» يرد الإعجاز إلى مصدرين معاً ، فهو -
أولاً - معجز لأنّه يبني عن أخبار الماضي وعن أخبار الآتي ؛ وبديهي أنه
إذا كان هذا الإنباء دليلاً لإعجاز ، فعنده أنه ليس في وسع بشر أن يبني
بمثل هذه الأخبار عن الماضي والآتي ، وربما كان ذلك لأنّ الماضي الذي
يخبر عنه سابق على كل تسجيل ، والآتي الذي يخبر عنه مجاوز لكل
استدلال يمكن الاهتداء إليه استناداً إلى الواقع الحاضر ، أو إلى الماضي
المعلوم للناس ؛ لأنّه لو كانت أخبار الماضي الواردة في القرآن مما «يمحوز»
أن نجد له أثراً في وثيقة ، ثم لو كانت أخبار الآتي الواردة فيه مما «يمحوز»
استدلاله استدلاً عقلياً مما قد وقع بالفعل ، لما قلنا إن ذلك الإخبار معجز
للبشر ؛ وأما المصدر الثاني لإعجاز القرآن عند «النظام» فهو في أن الله
تعالى قد صرف الناس عن معارضته ومحاكته ، لأنّه لو لم يصرفهم هذه
الصرفة عنه «لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة
ونظاماً» ؛ وهنا كذلك نلاحظ تناقضاً في موقف «النظام» ، لأن التعليل
الثاني لا يعني «قلادة» البشر على أن يأتوا بمثل القرآن ، لو لا أن الله تعالى
صرفهم عن هذه المحاولة ، على حين أن التعليل الأول يتضمن نفي هذه
القدرة عن البشر صرفهم الله عن ذلك أو لم يصرفهم .

وأما المسألة العاشرة فخاصة بماذا يكون ، أو بنمذجة علبتنا في قبول ما تعنيه النصوص القرآنية ؟ هبنا قد وقفت عند حكم شرعي مختلف على إسناده إلى نص من القرآن ، فمن ذا يكون فيصلًا في هذا الخلاف ؟ أقبل إجماع الناس على أحد الرأيين حجة مقبولة ؟ لا ، هكذا يحب «النظام» فليس الإجماع عنده بحجة على أحد ؛ إذن هل تستند إلى القياس ، بحيث تحكم على القضية المطروحة بما حكمنا به على قضية أخرى شبيهة بها ؟ لا ، هكذا مرة أخرى يحب «النظام» فثل هذا القياس لا يصلح في الأحكام الشرعية ؛ وأما الحجة الخامسة - في رأيه - فهو أن يكون لنا «إمام» معصوم من الخطأ ، عصمة مردتها إلى أن أحكامه موحى بها إليه من الله تعالى ؛ وعلى ذلك فلا محيس للناس عن مثل هذا الإمام المعصوم ، وهو نفسه مذهب الشيعة ، لا سيما فريق «الإمامية» منهم ؛ وإنما لنجده - مرة أخرى - تناقضاً واضحاً في هذا الموقف من «النظام» ؛ أيريد أن يستند إلى «العقل» أم لا يريد ؟ لقد ظننا في المعتزلة جميعاً - «نظاماً» وغير نظام - أنهم أصحاب منطق عقلي ، وهكذا وجدناهم في معظم الحالات ، واذن فلا حرج من أن نقف موقف المتردد أمام «النظام» وموضع التناقض - فيما نرى - أنه لو كانت الحجة تستلزم قيام إمام معصوم يلهم الفكرة السديدة من الله تعالى ، ثم ينقلها إلينا لتكون على هدى ، فain فاعلية «العقل» هنا ؟ ومن جهة أخرى ، لو كان سندنا في الأحكام هو الأدلة «العقلية» فما حاجتنا عندئذ إلى إمام ؟

لقد كان أبو العلاء المعربي أصفى نظراً حين أدرك أن الركون إلى إمامية والاحتکام إلى عقل مما ضدان لا يجتمعان ، وذلك حين قال :

كذب الظن ؛ لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء .

ولقد استطرد «النظام» في حديثه عن «الإمام» حتى انتقل به إلى المسألة الحادية عشرة من مسائله ؛ وذلك أن القائلين «بالإمامية» يومئذ ،

لم يكونوا جمِيعاً على رأي واحد في الأساس الذي يقيمون عليه ذلك الرأي ، فكان بعضهم يشترط أن يكون أمام الناس نص فيه تعين ظاهر مكشوف لمن ذا يكون هو الإمام ؟ لأنك قد تقبل فكرة « الإمامة » ثم تختلف في صاحب الحق فيها ؟ وكان « النظام » من يشترطون قيام نص واضح بين شخص الإمام ، فأخذ مع من أخذ بأن ثمة نصاً معيناً منسوباً إلى النبي عليه السلام ، يجعل الإمامة لعليٍّ ؛ وكان الصواب أن يكون عليٌ هو الخليفة الأول بعد موت النبي عليه السلام ، لو لا أن عمر بن الخطاب قد كتم هذا النص عن الناس لتم البيعة لأبي بكر يوم السقيفة (! !)

وينتقل النظام إلى المسألة الثانية عشرة . فإذا هو « عقل » صرف ! وذلك لأنه زعم أنه لو لم يكن هناك وحي يهدينا إلى معرفة الذات الإلهية ، لكان في وسع المفكر بمحض عقله أن يحصل تلك المعرفة عن طريق الاستدلالات المنطقية وحدها .

وختـم « النظام » مسائله بعرض مشكلة « الوعـد والوعـيد » التي تمس فكرة « العـدل » الإلهـي ؛ أفيكون أولاً يـكون عـدلاً من الله أن يـفلـت مـرتكـب الذـنب مـا توـعدـه الله بـه مـن عـقـاب ، وأن يـحرـم المـطـيع مـا وـعـدـه الله بـه مـن ثـواب ؟ فـي هـذا يـأخذـ المـعـتـلـة جـمـيـعاً بـأنـ الـوـعـدـ بـالـثـوـابـ وـالـوـعـيدـ بـالـعـقـابـ وـاقـعـانـ حـتـىـ كـمـاـ أـرـادـ لـهـماـ اللهـ ، وـإـلاـ لـأـنـفـيـ العـدـلـ ، عـلـىـ حينـ عـارـضـهـ آخـرونـ بـقولـهـ إـنـ لـيـسـ مـنـ حـقـ الإـنـسـانـ أـنـ يـحدـدـ مـعـنـيـ العـدـلـ الإـلهـيـ بـمـقـولاتـ بـشـرـيةـ ، فـهـوـ تـعـالـىـ مـطـلـقـ الـعـلـمـ وـمـطـلـقـ الـقـدـرـةـ ، لـاـ تـحدـ عـلـمـهـ أـوـ قـدـرـتـهـ حدـودـ .

أما بعد ، فـهـاـ نـحـنـ أـولـاءـ قـدـ تـرـكـناـ بـغـدـادـ – فـيـ رـحـلـتـنـاـ – بـعـدـ أـنـ شـهـدـنـاـ بـهـاـ نـشـاطـ التـرـجـمـةـ عنـ عـلـمـ الـيـونـانـ وـفـلـسـفـهـمـ ، وـتـلـفـتـنـاـ حـولـنـاـ لـزـرـىـ أحدـاـ مـنـ أـصـحـابـ «ـ العـقـلـ »ـ عـنـدـئـلـ ، لـتـلـعـمـ إـلـىـ أيـ حدـ تـأـثـرـواـ فـيـ نـظـرـاتـهـ بـالـمـقـولـ

عن اليونان ؟ فلما علمنا بوجود علمين من أعلام المعتزلة - وهم من هم من نظر عقلي إلى المسائل المعروضة - في البصرة ، وهما «العلاف» شيخ المعتزلة ، و«النظام» الذي تلمذ عليه لكنه تفوق ، أقول إننا لما علمنا بوجود هذين العلمين في البصرة ، آثرنا أن نقطع الرحلة برجعة قصيرة الأمد ، نرجع بها إلى البصرة ، فلتلتقي بهذين الرجلين ، نستمع إلى شيء مما يقولانه ؛ فلما ألمنا إماماً موجزة بما كانوا يشتغلان به ، تركناهما والذهن يملؤه سؤالان يربدان الجواب : أولهما : كم عند هذين الرجلين من زاد عقلي يمكن الرجوع به إلى عصرنا الراهن لنقدمه إلى أهله ؟ وثانيهما : كم تأثر هذان الرجلان بما نقله الناقلون عن فلسفة اليونان الأقدمين ؟

لست أريد لأحد أن يأخذ عني الرأي ، لكن ذلك لا يعنيني من عرضه سريعاً موجزاً ، وهو أنتي لم أشعر أثناء قراءتي لهذين الرجلين أنهما يسعفوني بشيء أعالج به مسائل عصري ، كما أنتي لم أجده عندهما إلا قليلاً من زاد اليونان المتقول ، برغم علمي أن ما يشبه الإجماع بين الباحثين في هذا الميدان من معاصرينا ، يقرر تسرب هذا الزاد اليوناني إلى شرایین الفكر المعتزلي ، وأبدأ ما كان الأمر ، فليس هو من قبيل الإمتياز لهم ، ولا هو من قبيل النقص الذي يؤخذ عليهم ، أن تكون مسائلهم الشاغلة لعقوهم مختلفة أشد اختلافاً عن مسائلنا التي تشغّل عقولنا ، أو أن يكونوا قد تزودوا بزاد يوناني أو لم يتزودوا ؛ لكنه إنطباع إنطبع به وأردت إثباته ، وللقارئ أن يعتقد في كل ذلك بما يشاء .

لكني لو أفرغت وقفة المعتزلة كما وجدتها عند «العلاف» و«النظام» من مضمونها الفكري ، أعني لو أفرغتها من المسائل المعينة التي شغلتهم فعرضوها ، لبقي لي «إطار» هو إطار النظر العقلي ، الذي يحاول أن يحتمّل إلى الإستدلال المنطقي الذي لا تشوّبه الأهواء ، وعندئذ سيكون هذا الإطار العقلي هو أنفس ما أعود به إلى معاصرى من أبناء القرن

العشرين ؟ ألسنا نبحث عن الرباط الحيوي الذي يرتبط به الأبناء مع الآباء ؟ إنه - فيما أزعم - هو النظرة العقلانية المترفة عن الموى ، كلما كان الأمر المعروض للبحث ضارباً بمحبته في أنس الحياة ، لا مجرد فروع نامية على السطح مما يجوز أن يتمايز به الأفراد .

- ٢٥ -

لقد آن لنا أن نعود إلى بغداد ، بعد أن وقفت هذه الوقفة مع معزلة البصرة عندئذ ؛ لكننا نؤثر أن تكون عودتنا من البصرة إلى بغداد في صحبة « الجاحظ » (٨٦٨ - ٧٧٥) ، فلقد قضى عثمان عمرو بن يحر الجاحظ الشطر الأول من حياته في البصرة حتى صهرته تلك المدينة صهراً بما كانت تعج به أحياها من نشاط فكري مبدع عجيب ، ثم انتقل ليقضي الشطر الثاني من حياته في بغداد ؛ وإنني لأضع الجاحظ من فكر عصره حيث يوضع عملاقة الفكر جمبيعاً بالنسبة إلى عصورهم الفكرية وذلك على إمتداد التاريخ . فإذا يكون عملاق الفكر في كل العصور وفي مختلف الثقافات ، إذا لم يكن هو الرجل الذي امتص ثقافة عصره بأسرها ، من أصولها إلى فروعها ، لا لكي يتلقاها راضياً شاكراً حامداً ، بل لكي يتناولها ناقداً ساخراً ، إبتغاء تحويرها وتبدلها ، ولكم شهدنا رجالاً أجهضوا إجهاصاً في ولادتهم الفكرية ، حتى جاء تكوينهم مبتوراً شائهاً ؛ فترى أحدهم إما إجتزأ ثقافة عصره إجتزاء فحصل منها جانبًا وفاته جانب ، وإما حصل ما حصله في سلبية لا تحرّك ساكناً ولا تغير قائماً ؛ فأما عملاقة الفكر فتراهم يقفون في ميدان عصرهم الثقافي وقفه المحور تدور حوله الأفلاك ، ثم إلى جانب ذلك تراه يصور ما يصوّره لينقده أو يعدله ، ومن هذا القبيل الصخم كان الجاحظ في عصره .

إنني في هذا الكتاب أسير على طريق « العقل » من تراثنا الفكري ،

إذا كنت قد وقفت على الطريق لاستمع إلى الجاحظ ، فإنما وقفت لأستمع إلى رجل هو أقرب الناس إلى ثولتير في سخريته النافذة ، وفي عقلانيته الصارمة ، إنه هو نقطة التحول في الثقافة العربية كلها ، من ثقافة كان محورها الشعر ، إلى ثقافة محورها التر ، وإذا قلنا ذلك فقد قلنا إنه تحولٌ من نظرة وجودانية إلى أخرى عقلية ؛ فبعد أن كانت الثقافة العربية قبل الجاحظ تناطِب الأذن بالجرس والنغم ، أصبحت بعد الجاحظ تناطِب العقل بالفكرة ؛ إنه انتقال من البداوة وبساطة إسترسلها مع المشاعر ، إلى حياة المدينة وما يكتنفها من وعي العقل ويقطنه فيلتفت إلى الدقائق واللطائف التي تميز الأشياء والأفكار بعضها من بعض ؛ لقد قرأت مرة لكاتب معاصر لنا يحاول تعريف «المثقف» ، من طبقة ما يسمى «بالأتلنجنسيا» – أو طائفة المفكرين – فيقول إنه هو من استطاع تحديد الفوارق الدقيقة بين رقائق الفكرة الواحدة ، أو هو من استطاع رؤية الظلاب المتردجة الخفيفة ؛ إذ ما أيسر على غير المثقف أن يقبل الأفكار على غلظتها بغير تحليل ، دون أن يحس أنه بهذا لا يكاد يدرك من تلك الأفكار شيئاً ؛ تقول له – مثلاً – أفكاراً كالحرية أو الديمقراطية أو المساواة وما إليها من أفكار تمتلئ أجوفها بشتى الكائنات ، فيقبلها على لبسها هذا وغير قلق يساوره ؛ وهكذا تكون بساطة البداوة في إرسال القول ، حتى إذا ما انتقل الأمر إلى المدينة وجدت العامَ قد أخذ يتشقق إلى خواصَ ، وكل خاص بدوره يتفرع إلى فروع ، وهلم جرا .

لقد تُصادف فيمن يكتبون عن التراث الفكري الذي خلفه لنا الآباء ، فيصفونه بفقر في المضمون الفكري نفسه ، لكن يغطيه بريق خاطف من لفظ مقصوق ، حتى لتعمى العين بهذا البريق فلا تدرك كم هو خراء ما يحمله اللفظ من معنى ؛ أو يصفونه في بعض حالاته بالغنى الغزير في المضمون الفكري ، لكن اللفظ الذي صيغ فيه ذلك المعنى ينوء بما

يحمل ، فتتقلل العبارة على قارئها ثقلًا ربما دفعه إلى تركها إلى غير رجعة ؟ أو يصفونه في معظم حالاته بأنه تراث مفعم بالشواهد حتى لتضيع فيها الفكرة التي جيء بتلك الشواهد لتشهد على صوابها ، كما يضيع المفكر وتذوب شخصيته ذوبانًا كاملاً فلا تراه ؟ لكن هذه الأوصاف الثلاثة التي يمكن أن يوصف بها تراثنا في هذا الجانب منه أو في ذلك ، تستفي كلها أمام الملاحظ ؛ فيوشك هذا الرجل أن يبدأ لنا صفحة جديدة كل الجدة في تاريخنا الفكري : فال فكرة على يديه غنية غزيرة الغنى ، ومن ثم فهي لا تحتاج إلى بريق لفظ يستر منها فقرًا ؛ واللفظ عنده ميسور كل البسر كأنه الشراب السائع ، لا توقفك فيه عقبة كانت ما كانت ، ومن ثم فلا يُثقلَّ ينفرك منه ، فتمضي في القراءة ما وسعت ذلك ساعاتُ الفراغ ؛ وطريقة العرض وذكر الشواهد لا تخفي من شخصية الكاتب شيئاً ، فالباحث هناك مائل أمام عينيك وفي مسمعيك عند كل فقرة من كل صفحة مما كتب .

إنك مع الملاحظ إنما تقف بإزاء رجل واضح النظرة العقلية ؛ فهو إذا ما تناول موضوعاً بالبحث ، جمع الآراء المتضاربة كلها ، ليعرض أمام عقله الفكرة ونقضها ، ويدافع عن كل منها دفاعاً يكاد يوهك أنها هي الفكرة التي يتباها لنفسه ، لكنك سرعان ما تجد الحرارة نفسها في دفاعه عن نقضها ؛ فتراه يكتب في ذم الشيء وفي مدحه بدرجة واحدة من القوة ؛ وقد يخلق لنفسه أشخاصاً بمحاورهم ويحاورونه - كما فعل أفلاطون في محاوراته - وذلك ليس بغريبًا مطلقاً على الحوار ، فكأنما لكل جانب من الجانبين مؤيد يؤيد جانباً ويعارض الجانب الآخر .

كان الملاحظ في كل هذا يشد إقراراً من اليقين فيما هو بقصد بحثه ، عن طريق الشك فيما يقال عن ذلك الموضوع المطروح للبحث ؛ يقول الملاحظ بعد أن روى ما كان سمعه عن نوع من الحية أنها تلد ، وعن نوع

من الوعول أن أنتاه تلد مع كل ولد تضعه أفعى ، « لم أكتب هذا لتقرب به ، ولكنه رواية أحببت أن تسمعها ، ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر ، وكذلك لا يعجبني الإنكار له ، ولكن ليكن قلبك إلى إنكاره أميل ؟ وبعد هذا فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له ، وتعلّم الشك في المشكوك فيه تعلمًا ، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرُّف التوقف ثم الشّبَّت ، لقد كان ذلك مما يُحتاج إليه ؛ ثم اعلم أن الشك في طبقات عند جميعهم ، ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف ؛ ولما قال أبو الجهم للمكي : أنا لا أكاد أشك ، قال المكي : وأنا لا أكاد أونق ؛ ففخَّرَ عليه المكي بالشك في مواضع الشك ، كما فخَّرَ عليه ابن الجهم باليقين في مواضع اليقين » (الحيوان ، ج ٦ ، ص ١٠) .

إن رجلاً كالملاحظ جدير أن يُستمع إليه ، فربما كانت الطريقة المثل هنا هي أن ندعه يتكلم بالفاظه ، بادئين بقليل مما ورد في بعض « رسائله » ومتى هن إلى شيء مما ورد في كتابه الموسوعي الضخم « الحيوان » الذي لا يتقيد موضوعه بحدود عنوانه ، وإن يكن الحديث عن الحيوان هو أوسع من الحديث عن أي موضوع آخر مما ورد فيه ؛ وقد نتطرق من « الحيوان » إلى رائعته الأخرى ، وهي « البيان والتبيين » .

يقول الملاحظ في « رسالة المعاش والمعاد » – وهي في أساسها نص وتنويم في الأخلاق المحمودة ، خاطب به محمد عبد الملك الزيارات ، وفي رواية أخرى أنه خاطب به محمد بن أبي داود الذي تولى قضاء بغداد في عهد الم توكل – « أعلم أن الله جل شأنه خلق خلقه ، ثم طبعهم على حب اجتذار المنافع ودفع المضار وبغض ما كان بخلاف ذلك ، هذا فيهم طبع مركب ، وجبلة مفطورة ، لا خلاف بين الخلق فيه ، موجود في الإنس والحيوان » (رسائل الملاحظ ، ج ١ ، ص ١٠٢) – فأرجو

أن يتمهل القارئ معي عند القول بأن حب المنافع ودفع المضار هو موقف يعليه الطبع ، تملية الفطرة البشرية ، وأن الأساس في هنا واحد في «الإنس والحيوان» جمِيعاً ؟ فإذا كان مقطوعاً بأن المحافظ في تراثنا الفكري عَلَم شاهق ، فإننا لا نُجاوز حدود التراث إذا أخذنا بمذهب أخلاقي في عصرنا الراهن هذا ، يجعل الأخلاق قائمة على أساس «المفعة» وحدها ، فليس من الأخلاق المحمودة ما تثبت تجارب الحياة على طول السنين أنه ضار ؟ وبهذا المبدأ وحده تزول عن التقاليد قدسيتها أو ما يشبه القدسية عند كثير من مواطنينا المعاصرين ؟ فليست أولوية القبول لما قد جرى به عرف الأقدمين ، بل الأولوية هي لما يثبت أنه جالب للمنافع دافع للمضار ؛ ولما كانت المنافع تتغير بتغير الظروف عصراً بعد عصر ، وجب أن تراجع مبادئ الأخلاق عصراً بعد عصر كذلك ، أو قل تراجع حضارة بعد حضارة ؟ ولقد ذهب كاتب هذه الصفحات هذا المذهب النسبي في القيم على اختلافها ، فقادت عليه القيامة بأنه خرج بهذا القول عن مبادئ تراثنا المجيد ! نعم ، قد نجد في الموروث رجلاً آخر غير المحافظ ، يجعل مبدأ الأخلاق التزام «الواجب» الذي أمرنا به ، لا «المفعة» التي تقتضيها ظروف المعاش ، لكن النقطة المهمة هنا ، هي أنه إذا جاز للأسلاف أن يختلفوا في ذلك مذهباً ، فهل يحرم علينا نحن المعاصرين مثل هذا الاختلاف في المذهب ؟

ونمضي مع المحافظ في هذه الرسالة عيناً «رسالة المعاش والمعاد» لنسمع : «واحدن كل الحذر أن يخندعك الشيطان عن الحزم ، فيتمثل لك التواني في صورة التوكيل ، ويسلك الحذر ، ويورثك الهوبنا بحالتك على الأقدار ، فإن الله إنما أمر بالتوكل عند انقطاع العجل ، والتسليم للقضاء بعد الإعذار ! » (الرسائل ، ج ١ ، ص ٩١) – فإذا يقول مفكّر عقلاني معاصر لنا أكثر من هذا التحذير ، إذا أراد لنا أن يكون «العقل»

وحده هو الحكم في أمرنا؟ إنها خدعة من الشيطان أن يخليط لنا في أوهاماً بين حالتين ، نظنها متشابهتين ، وبينهما من التباين ما بين الأرض والسماء ، وهو نفسه التباين الذي يفرق بين أمة تقدمت وأخرى تخلفت ؛ فليس «التواني» هو «التوكل» ، الأول هو اللامبالاة – إذا استخدمنا لغة عصرنا – ومن أبرز نتائجه أن تُحييل على الأقدار تصارييف الحياة ، ثم ننتظر في رخاوة فاغري الأفواه كمن سُبّت إرادتهم وأفلت زمامهم ، وأما الثاني – «التوكل» – فامر لا محيسن لنا عنه ، ولكن بأي معنى؟ بالمعنى الذي يجعلك تبذل كل جهد ممكّن وتلتجأ في قضاء حاجاتك كل حيلة ممكّنة ، ثم ترك ما يجاوز حدود جهودك وحيلتك للأقدار ؟ هذا أمر واضح ، لأن الجملة هنا جملة «تحليلية» كما يقول رجال المنطق ، أي أنها جملة تُفسّر شطراها الأول بشرطها الثاني ، ولا تضيق إليه معنى جديداً لأنني إذ أطالب إنساناً بأن يبذل في أمره كل جهده ، ويحاول حل مشكلاته بكل ما يسعه من حيلة ، كان متضمناً في هذا القول أنه لا قبل له فيما يجاوز جهوده وحيلته ، واذن فلا مناص له من ترك هذا إلى عوامل أخرى تصرفه .

ويُعفي الملاحظ ليكمل القول السابق بهذه الفقرة : «... واجب على كل حكيم أن يُحسّن الارتياد لموضع البُغية ، وأن يبيّن أسباب الأمور ويعهد لعواقبها فإنما حُمِّدَت العلماً بحسن التثبت في أوائل الأمور ، واستشافهم بعقولهم ما تجيء به العاقب ، فيعلمون عند استقبالها ما تؤول به الحالات في استدبارها ، وبقدر تفاوتهم في ذلك تستعين فضائلهم ؛ فاما معرفة الأمور عند تكشّفها وما يظهر من خفياتها ، فذاك أمر يعتدل فيه الناضل والمفضول ، والعلمون والجاهلون» (نفس المرجع السابق) .

ألا إن في هذه العبارة لنهاجاً عقلياً كاملاً ؟ فانظر إلى أجزائها متدرجاً :

١ - المهمة الأولى في كل عملية فكرية هي أن تحسن تحديد الهدف ، وهو ما يسميه الباحث « موضع البغية » ، لأنه على هذا التحديد الواضح لما نتبغيه توقف خطوات السير على الطريق المؤدي إليه ؛ تزيد - مثلاً - أن تزيل الفقر من أمتك بأن يكون الحد الأدنى للدخل الفرد الواحد هو كذا في العام ؛ إذن فاجمع الأرقام الدالة على عدد الأفراد وعلى مجموع الموارد القائمة ، وانظر كم يكون الفرق بين ما هو قائم وما هو مُرجي ، ثم انظر كيف تقام الموارد الجديدة الكفيلة بتغطية هذا الفرق ؛ وهكذا يجيء الهدف - أو (البغية) - أولاً ، ليستقيم لك منهج التفكير ؛ إنه بغير هدف واضح لا يمكن تفكير بأي معنى من معانيه ، فضلاً عن أن يكون هنالك منهج ينظم العملية الفكرية تنظيمًا متوجاً .

٢ - أما وقد حددنا « موضع البغية » فالخطوة التالية هي أن ننظر في موضوع بحثي نظرة التمس بها الروابط السببية التي تصل مراحله بعضها ببعض ؛ فكل موضوع مقدماته ونتائجها - أو « أسباب وعواقب » بلغة الباحث في العبارة السابقة - ولنعد إلى مثلك السالف ، وهو البحث في رفع مستوى العيش لأمة من الأمم ، فيها هنا يحدثنا رجال الاقتصاد أي الجهد تتبعكم من الحصيلة ، فقد تكون « الأسباب » هي « مشروعات للري لتكون « العواقب » امتداداً للأرض المزروعة ، أو اكتاراً من المحصول ؛ فواضح من هذا النظر الذي يلتمس الروابط بين « الأسباب » و « عواقبها » أن الأمر يحتاج إلى الدارسين المتخصصين في كل موضوع على حدة ، لأنهم هم وحدهم القادرون على ربط العوامل بنتائجها ؛ ويقول الباحث أن العلماء إنما يتفاوتون مقداراً بتفاوتهم في « حسن التثبت في أوائل الأمور واستشراقفهم بعقولهم ما تجبيء به العواقب » .

٣ - وانظر بدقة إلى هذه العبارة الأخيرة ، تجدها تعبرأ عن عملية « التخطيط

فـ « التخطيط » ؟ هو رسم لخطة السير ربما يمكنك منـذ البدء معـه معرفة النتائج قبل وقـوع تلك النتائج وقـوعاً فعلـياً ؛ والتخطيط السـديد هو الذي يبني على الواقع لا على الأوهـام ؛ افرض أن حـاكماً زـج بأمـته في حـرب مـقدراً لها نـتائج مـعينـة تـبني على واقـع معـين قـائم ، فـإذا بهذه النـتائج تـنعكس مـخالفـة لـما تـوقع ، وإذا بذلك الواقع الذي افترضـه لم يـزد على أـوهـامـه وأـحلـامـه ، وـقل لي : كـم يـقترب أو يـبتعد مـثل هذا الحـاكـم عن طـريق العـقل الذي يـرسمـه الجـاحـظـ وغيرـ الجـاحـظـ منـ أصحابـ الفـطـنةـ وـحسـنـ النـظرـ ؟ وـلم نـقل شـيـئـاً بـعـدـ عنـ حـاكـمـ آخـرـ لمـيـصـدرـ فيـ السـيرـ بـأـمـتهـ عنـ خـطـةـ مـرسـومـةـ لهاـ أـوـاـئـلـ وـهـاـ أـواـخـرـ ، بلـ أـرـادـ لهاـ أـنـ سـيرـ وـأـنـ سـيرـ لـيـرىـ ماـذـاـ عـسـىـ أـنـ تـكـونـ النـتـائـجـ ؛ وـبـعـارـةـ أـخـرىـ نـسـتـخدـمـ فـيـهاـ أـفـاظـ الجـاحـظـ ، إـنـهـ أـرـادـ أـنـ يـرجـيـ مـعـرـفـتـهـ لـلـأـمـورـ حـتـىـ تـنـكـشـفـ لـهـ النـتـائـجـ ، وـتـظـهـرـ لـهـ الـخـافـيـاتـ ؛ أـيـ أـنـ هـذـهـ النـتـائـجـ وـتـلـكـ الـخـافـيـاتـ ظـلـتـ مـجـهـولـةـ لـهـ وـغـيرـ مـقـدـرـةـ حـتـىـ نـبـتـ أـمـامـ عـيـنـيهـ وـكـانـهـ بـرـزـتـ مـنـ دـنـيـاـ الـعـدـمـ بـغـيرـ مـقـدـمـاتـ ؛ فـذـاكـ أـمـرـ – كـمـ يـقـولـ الجـاحـظـ – « يـعـتـدـ فـيـهـ الـفـاضـلـ وـالـمـفـضـولـ وـالـعـالـمـوـنـ وـالـجـاهـلـوـنـ » .

ولـلـجـاحـظـ رـبـطـ جـمـيلـ – فـيـ هـذـهـ الرـسـالـةـ نـفـسـهـ ، رسـالـةـ « المـعاشـ وـالـمـعـادـ » – بـيـنـ تـلـكـ الـفـكـرـةـ العـاقـلـةـ الـتـيـ تـطـالـبـنـاـ بـتوـضـيـعـ الـأـهـدـافـ ثـمـ التـخطـيطـ المـدـرـوسـ لـبـلـوغـهـ ، وـبـيـنـ « الشـجـاعـةـ » مـتـىـ تـجـوزـ وـمـنـىـ لـاـ تـجـوزـ ؛ فـإـذـ كـانـتـ خـطـتكـ وـاـضـحـةـ المـعـالـمـ ، أـوـاـخـرـهـاـ بـيـئـةـ ، وـأـوـاـئـلـهـاـ مـؤـدـيـةـ إـلـىـ تـلـكـ الـأـوـاـخـرـ تـأـدـيـةـ لـأـمـرـ لـهـ لـخـطـةـ الـحـسـابـ ، فـعـنـدـئـذـ لـاـ بـجـالـ « لـلـشـجـاعـةـ » ، إـذـ أـمـامـكـ خـطـ السـيرـ وـمـاـ يـؤـديـ إـلـيـهـ ، فـكـانـ الـأـمـرـ كـلـهـ عـمـلـيـةـ حـسـابـيـةـ تـخـضـعـ لـقـوـاءـدـ الـحـسـابـ ؛ لـكـنـ هـنـالـكـ مـوـاـقـفـ كـثـيـرـةـ قـدـ يـتـعـذرـ فـيـهاـ هـذـاـ التـخطـيطـ الـمـحـسـوبـ الـواـضـعـ ، بـحـيثـ يـكـونـ بـهـاـ هـامـشـ ضـيقـ أـوـ عـرـيفـ لـمـاـ هـوـ مـحـتمـلـ الـوقـعـ ، لـاـ مـاـ هـوـ مـتـيـقـنـ الـحـدـوـثـ ؛ فـهـاـ هـنـاـ يـكـونـ الـأـمـرـ مـرـهـوـنـاـ

بالترجيع ، ثم تكون « الشجاعة » ضرورية ، لتحثنا على الاقدام الذي ربما استبع المغامرة والمخاطرة ، لكن ما حيلتنا إذا أردنا العمل المنتج في حالة كهذه ؟ أنثر العافية والسلامة ثم لا نفع ؟ أم نشجع ونغامر ما دمنا نرجح الوصول حتى ولو لم تستيقن منه كامل اليقين ؟ يقول الجاحظ « وليست تكون الشجاعة إلا في كل أمر لا يُدرى ما عاقبته ، يمخاطر فيه بالأنفس والأموال ، فإذا أردت الحزم في ذلك فلا تُشجِّعْ نفسك على أمر أبداً إلا والذي ترجو من نفعه في العاقبة أعظم مما تبذل فيه في المستقبل ، ثم يكون الرجاء في ذلك أغلبَ عليك من الخوف » (المرجع السابق ص ١١٤) .

وقد يجعل بنا قبل أن نترك رسالة « المعاش والمعاد » ، أن نقتنس منها فقرة عن « الصدقة » ، فربما انتفع بذكرها كثيرون ، يقول : « ... فلا تكونن لشيء مما في يدك أشد ضئلاً ، ولا عليه أشد حذراً ، منك بالآخر الذي قد بلوطه في السراء والضراء ... فإنما هو شقيق روحك .. ومُستمدٌ رأيك وتوأم عقلك ؛ ولست متفاعلاً بعيش مع الوحدة ، ولا بد من المؤانسة .. ثم لا يزهدنَك فيه أن ترى منه خلقاً أو خلقين تكر همما ، فإن نفسك التي هي أخصُّ النفوس بك لا تعطيك المقادمة في كل ما تريده ، فكيف بنفس غيرك ؟ (المرجع السابق ، ص ١٢٢) وأنا أوصيك بخلق قلًّا من رأيته يتخلق به ... الآية يُحدث لك انحطاط من حطت الدنيا من أخوانك استهانة به ... ولا يُحدث لك ارتفاعً من رفعت الدنيا منهم تذلاً وإيثاراً على نظرائه من الحفظ والإكرام (ص ١٢٨) .

وننتقل مع الجاحظ إلى رسالة أخرى من رسائله ، لتنصت إلى حكمة العقل وقد بلورت تجارب الحياة في نظرات نافذات إلى الطبيعة البشرية ، ألا وهي رسالة « كتمان السر وحفظ اللسان » ؟ يقول فيها :

« ليس ملوماً على تضييع القليل من قد أضاع الكثير ، ولا يُسام اصلاح

يومه وتقويم ساعته من قد استحوذ الفساد على دهره ، ولا يحاسبُ على الزلة الواحدة من لا يعدم منه الزلل والغثار ، ولا ينكر المنكر على من ليس من أهل المعروف ، لأن المنكر إذا كثُر صار معروفاً ، وإذا صار المنكر معروفاً صار المعروف منكراً ؟ وكيف يُعجِّبُ من أمره كله عجب ؟ وإنما الانكار والتعجب من خرج عن مجرى العادة ، وفارق السنَّة والسَّاجِة» (رسائل الملاحظ ، ج ١ ، ص ١٣٩) .

في أي عصر كتب هذا الرجل ملاحظته تلك ؟ أكتبها حقاً في بغداد القرن التاسع أم كتبها في العاصمة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين ؟ إن في هذه الفقرة لأحكاماً لم أكتب حكماً منها إلا وقفز إلى ذهنني حالة بعينها صادقتها في حياتي متمثلة في رجل ، بل في عشرة رجال ، بل في مائة أو ألف ؛ أيا حكم الملاحظ اذن على عصره دون سائر العصور ؟ أم يحكم على الخلق العربي أنَّ كان وأينما ظهر ؟ وإذا كان ذلك كذلك فهل تأخذ لعصرنا هذه القطعة من تراثنا لعرف منها من نحن وبأي الخصال نتميز ؟ فلقد شهدت رجالاً في مواضع الرعامة من شعوبنا أضاعوا على الناس الكثير الكثير الكبير ، فكانوا بعدئذ إذا ضيعوا عليهم القليل قال الناس : «ليس ملوماً ...» ؛ ولقد شهدت رجالاً ونساء يعدون بالملايين والألاف ، خلُصَّتْ نياتهم لاصلاح أوطانهم ، حتى إذا ما همروا بالتنفيذ أقعدتهم العمل التفيلي ، وأيأسهم أنهم كلما أصلحوا جزءاً عاد هذا الجزء وازداد فساداً ، فسرعان ما تراهم يتسمّلون وقد ثُبَطَتْ منهم العرائِم ؛ لا يُسامِي اصلاح يومه وتقويم ساعته من قد استحوذ الفساد على دهره » ؛ ثم كيف في عصور الفساد الشامل تمييز بين المخطئ والمصيَّب ؟ إن الحكم بالصواب أو الخطأ لا يكون إلا منسوباً إلى قاعدة قائمة ، كما تحكم على من ينصب الفاعل ويرفع المفعول بالخطأ قياساً على القاعدة النحوية بأنْ يُرفع الفاعل وينصب المفعول ؛ وهكذا قل في أفعال الناس بصفة عامة ؛ فهناك « معروف » أي أن هنالك

للسلاوك قواعد تعارف عليها الناس ، فيميزون بها متى يجيء سلاوك السالك صواباً ومتى يخطئ ويضل سواء السبيل ؛ أما حين يعم الفساد ، فالناس يتذمرون «للالمعروف» ، للقواعد التي تواضعوا عليها وتعارفوا على التزامها ، ويصبح المستمسك بالمعروف في أعينهم مغفلًا فاته روح زمانه ؛ فلا يعود الشاذ عند الناس هو من خرج على قواعد العرف القائم ، بل يكون الشاذ هو من تخلف عن الركب ولبث قابضاً بكلتا يديه على قواعد سلوكيات فات أوانها ؛ فكما يقول الملاحظ بحق «أن المنكر إذا كثر صار معروفاً ، وإذا صار المنكر معروفاً صار المعروف منكراً» ولقد صدق بالنسبة إلى عصرنا ، ولا أعلم أن كان كذلك قد صدق بالنسبة إلى عصره .

يريد الملاحظ للإنسان أن يقيّد نفسه فلا ينفلت منه الزمام ، وبالقيد المنظم وحده يكون «العقل» عاقلاً ؛ « وإنما سُمي العقل عقلاً وحجرًا ... لأنَّه يزم اللسان ويختضمه ، ويشكّله ويزيله (الرَّبُّ هو العجس) ويقيّد الفضل ويعقله عن أن يمضي فرطًا في سبيل الجهل والخطأ والمصرّة ، كما يُعقل البعير ، ويُخجِّر على البَيْم» (المراجع السابق ص ١٤١) .

وبعد ذلك التمهيد فيما يقتضيه الصواب من قيود وما يصاحب الخطأ من انسياق على غير هدى ، ينتقل الملاحظ إلى تناول موضوعه وهو عن «كتاب السر وحفظ اللسان» فيقول إن الصمت أسهل على الناس من القول المحكم الصائب ، أما إذا أطلقنا اللسان بما يجوز وما لا يجوز ، فعندئذ يكون مثل هذا القول السائب أيسر من حفظ اللسان ؟ ثم يقول :

«وما يؤكّد كَرْبَ الْكَتَمَ وصعوبته على العقلاء، فضلاً عن غيرهم ، ما رأوه عن بعض فقهائهم أنه كان يحمل أخباراً مستوراً لا يتحملها العوام ، فضاق صدره بها ، فكان يبرز إلى العراء فيحتضر بها حَقِيرَة يودعها دنناً ،

ثم ينكبُ على ذلك الدَّنَّ فيحدِّث بما سمع ، فيروح عن قلبه ، ويرى أن قد نَقَلَ سَرَّه من وعاء إلى وعاء » (المراجع السابق ص ١٤٥) .

« وكان الأعمش (المحدث المعروف) إذا ضاق صدره بما فيه ، وتطلعت الأخبار إلى الخروج منه ، يُقبل على شاة كانت له ، فيحدِّثها بالأخبار والفقه ، حتى كان بعض أصحاب الحديث يقول : « لَيْتَ أَنِي كُنْتُ شَاةً أَعْمَشْ » (نفس المكان السابق) .

« والسر إذا تجاوز صدر صاحبه وأفلت من لسانه إلى أذن واحدة ، فليس حينئذ سرّ ، بل ذاك أولى بالاذاعة وإنما بينه وبين أن يشيع ويستطيع أن يُدفع إلى أذن ثانية ، وهو مع قلة المؤمنين عليه ، وكرب الكتان حريٌ بالانتقال إليها في طرفة عين ؛ وصدر صاحب الأذن الثانية أضيق ، وهو إلى افشاهه أسرع ... ثم هكذا متزلة الثالث من الثاني ، والرابع من الثالث ، أبداً إلى حيث انتهى » (المراجع نفسه ص ١٤٦ / ١٤٧) « هذا إذا كان المؤمن على السر عاقلاً ، فكيف به إذا كان بطبعه تماماً ؟ فاللوم إذ ذاك على صاحب السر أوجب .. لأنَّه كان مالكاً لسرَّه فأطلق عقاله وفتح أفالله » (ص ١٤٧) .

وأقرأ هذه اللفتة الجميلة عن تودعه سرك كيف يكون أميل إلى افشاهه كلما ازدلت أنت تحذيرأله : « ... من أكثر الأعوان على اظهار السر ... التحذير من نشره ؛ فإنَّ النهي أغلى ، لأنَّه تكليف مشقة ، والصبر على التكليف شديد ؛ وهو حَظْرٌ ، والنفس طيارة متقلبة ، تعشق الاباحة وتغرن بالاطلاق » (ص ١٥٤) .

ثم ننتقل مع الجاحظ إلى رسالة أخرى ، لستمع إلى مختارات منها ،

فترداد إيماناً بأننا جبال كاتب عقلاني من الطراز الأول يستشف الحجب لبواسطه النفس الإنسانية عارية ، والرسالة هذه المرة هي « في الجد والمزل » يقول فيها عن الغضب :

« الغضب يصور لصاحبه مثل ما يصوّر السُّكْرُ لأهله ، والغضبان يشعله الغضب ، ويغلي به الغيظ ، وتستفرغه الحركة ، ويمتلئ بذنه رعدة ، وتترابط اخلاطه ، وتشتعل عُقدُه ، ولا يعتريه من الخواطر إلا ما يزيده في دائه ؛ ولا يسمع من جليسه إلا ما يكون مادةً لفساده ؛ وعلى أنه ربما استقرع حتى لا يسمع ، واحترق حتى لا يفهم وليس يصارع الغضب .. شيء إلا صرعيه ، ولا ينزع عنه قبل انتهاء وادباره شيء إلا قهره ؛ وإنما يُختال له قبل هتّجه ، ويتوتّ منه قبل حركته ، ويتقدّم في حسم أسبابه وفي قطع عللها ؛ فاما إذا تمكن واستفحلا ، وأذكى ناره واشتعل ، ثم لاقى ذلك من صاحبه قدرة ، ومن أعوانه سمعاً وطاعة ، فلو سَعَطْتَه (أي أدخلت في أنهه بالمسقط) بالتوراة ، وَوَجَرْتَه بالإنجيل (أي أدخلته في فه بالميرج) ولَدَدْتَه بالزبور (أي صيَّبْتَه بالمسقط في احدى شُقُّي القم) وأفرغت على رأسه القرآن افراغاً ، وأتيته بآدم عليه السلام شفيعاً ، لما قصر دون أقصى قوته ولَتَمَّ أن يعارض قدرته » (رسائل الماجحظ ، ج ١ ، ص ٢٦٠ - ٦١).

فإذا تريد من أديب مفكر لاح لخصائص النفس البشرية أدق من هذا التصوير وأعمق أنسنة ؟ ثم لنقرأ معاً هذه العبارة التالية التي تتضمن تأكيداً شديداً على وجوب أن يكون للفظ ما يشير إليه - هو المعنى - وإلا كان « كالظرف الخالي » الذي تفضه بغية أن تخرج منه ما يحتويه فإذا هو فارغ لا يعطيك شيئاً ؛ سبحانك ربى ! لقد استخدم كاتب هذه الصفحات هذا التشبيه بعينه للألفاظ التي يندواها الناس ، وينظرون أنهم قد فهموا دلالتها حتى إذا ما ظهر بينهم رجل أخذته الريبة من قدرتها على

الإشارة إلى مدلولات بعینها ، ثم أخذ يحللها ليرى ماذا في جوفها ، فإذا هي فارغة ؛ كان كاتب هذه الصفحات قد أخذته الحماسة المشتعلة ذات حين معتقداً أن الناس عامة ، والأمة العربية خاصة ، قد ملأت لغتها بالفاظ لا تدل ، بأسماء لا تسمى ، فكانت التبيّنة أنهم كتبوا وكتبوا ، وقالوا ثم قالوا ، لكن حصيلة الفكر أضال جداً من هذا الdoi المائل الذي أحدثوه ولقد أورد هذا الكاتب تشبيه « الظرف الخالي » في كتاب له صدر سنة ١٩٥٣ وعنوانه « خرافة الميتافيزيقا » فقامت جماعة من الناس ظنت أن في جماجها ثقافة ، وكتب أحدهم وقد ظن أن أعواماً قضاهما في أوروبا قد زودته بالسلاح المرهف الذي يرد به على « الكفرة » ، فكان أن علق هذا الرجل على هذا التشبيه بعینه ليبين للناس إلى أي حد ذهب الضلال بصاحب « خرافة الميتافيزيقا » ... مسكيٌّ أنت يا عثمان يا بن بحر يا جاحظ لو كان حظك قد شدك من زمتك في القرن التاسع لتعيش مع « المعاصرين ! » لنا في القرن العشرين ! فماذا قال الجاحظ في اللفظ ومعناه ؟ قال :

« ولا يجوز أن يعلمه [كان هذا القول تعليقاً على تعلم الله لآدم عليه السلام الأسماء كلها] الاسم ويذيع المعنى ، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه ؛ والاسم بلا معنى لغو ، كالظرف الخالي ؛ والأسماء في معنى الأبدان ، والمعنى في معنى الأرواح ؛ اللفظ للمعنى بدن ، والمعنى للفظ روح ؛ ولو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئاً جامداً لا حرارة له وشيئاً لا حسّ فيه ، وشيئاً لا منفعة عنده ؛ ولا يكون اللفظ اسم إلا وهو مُضمنٌ بمعنى ، وقد يكون المعنى ولا اسم له ، ولا يكون اسم وليس له معنى » (رسالة في « الجد والمزل » رسائل الجاحظ ج ١ ، ص ٢٦٢) .

وصلنا إلى بغداد مرة أخرى ، قادمين من البصرة ، وكما هذه المرة في صحبة الجاحظ ، الذي أخذ يقرأ لنا مختارات من رسائله ؛ فكان لا بد لهذا الرجل فور بلوغه بغداد أن يقف ذاهلاً أمام حركة الترجمة عن تراث اليونان الأقدمين ، والتي أشرنا إليها عند زيارتنا « لبيت الحكمة » في بغداد فكانما قال لنفسه : لئن كان العجم قد عُرِفوا في حضارتهم بالبيان ، والعرب قد عرَفوا بالشعر ، فهو لاء اليونان قد عُرِفوا « بالكتاب » ، ويبدو أن الكتاب أخلد من البيان ، فهو – كما نرى – أولى بتخليد مآثر الحضارات من « بنيان الحجارة وحيطان المدر » ، لأن من شأن الملوك أن بطمسوا على آثارَ مَنْ قبلهم ، وأن يمْتَازُوا ذِكر أعدائهم » (الحيوان ، ج ١ ، ص ٧٣) .

فإذا – إذن – عن شعر العرب بالقياس إلى « كتب » اليونان ؟ الجواب عنده باختصار ، هو أن عيب الشعر في تخليده لأصحابه ، أنه لا يُترجم فتعرف الشعوب المنكلمة بلغات أخرى ، على حين أن « الكتب » المحتوية على فكر وعلم وفلسفة يمكن ترجمتها – كما نرى – فتنسخ دائرة من يعرفونها ، يقول في ذلك :

« وفضيلة الشعر مقصورة على العرب (!) وعلى من تكلم بلسان العرب ؛ والشعر لا يستطيع أن يُترجم ، ولا يجوز عليه النقل ، ومني حُول تقطع نظمه ، وبطل وزنه ، وذهب حسنه ، وسقط موضع التعجب وقد تُقلَّت كتب الهند ، وتُرجمت حكم اليونانية ، وحوَّلت آداب الفرس [للحظ القاري] أن الجاحظ قد لخص في هذه العبارة الأخيرة موارد نقل الثقافات الأجنبية إلى اللغة العربية كما شهد ذلك بعينيه في بغداد] بعضها ازداد حسناً ، وبعضها ما انقص شيئاً ؛ ولو حُولت حكمة العرب [الواردة

في شعرهم] لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن ، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا معانها شيئاً تذكره العجم في كتبهم » (الحيوان ، ج ١ ، ص ٧٥) ويفضي المباحث في حديثه عن حركة الترجمة التي شهدتها أمامه قائمة على قدمين وساقين ، فيقول :

« إن الترجمان لا يؤدي أبداً ما قال الحكم ، على خصائص معانيه ، وحقائق مذاهبه ، ودقائق اختصاراته ، وخفيات حدوده ؛ ولا يقدر أن يوفّي حقوقها ، ويؤدي الأمانة فيها ، و يقوم بما يلزم الوكيل ويحب على الجريء (الجريء هو الوكيل) ؛ وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها ، والأخبار عنها على حقها وصدقها ، إلا أن يكون في العلم بمعانيها ، واستعمال تصاريف ألفاظها وتأويلات مخارجها ، مثل مؤلف الكتاب وواضعه » (الحيوان ، ج ١ ص ٧٦) .

فهذا القول من المباحث عن الترجمة عموماً ، من استحالة أن تؤدي ما في الأصل بلا نقص أو زيادة ، هو كالذي نقوله اليوم من أن الترجمة مهما جادت وحسنَت ، فهي تحزن الأصل خيانة ليس في وسعها اجتنابها ولو حرصت وهو قول حق بلا ريب ، لكن ترى ما الذي دعا المباحث إلى هذا التعليق ؟ أيكون قد لا حظ نقصاً وتشويهاً فيها قرأه مما نقل المترجمون إلى العربية ، لا براجعته الترجمة على الأصل ، لأنَّه فيها أظن لم يعرف إلا العربية وحدها ، بل باستدلاله ذلك من نصوص الترجمة التي تعذر فهمها لرداءة لغتها ، فرجح ألا يكون الأصل بهذه الركاكة ، وأن يكون المترجمون قد بذلوا جهدهم ، لكن القصور منشأة طبيعة الترجمة نفسها ؛ ولقد تداعت المعاني في رأس المباحث وهو يكتب هذا ، ففضى يتصور للترجمان الجيد شروطاً وخصائص حتى يؤمن على هذه العملية الخطيرة في نقل الثقافات من أمة إلى أمة ، يقول :

« ولا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة ، في وزن علمه في نفس المعرفة ؛ وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقوله والمنقول إليها ، حتى يكون فيما سواً وغابة ؛ ومني وجدهناه أيضاً قد تكلم بلسانين ، علمنا أنه قد أدخل الضمير عليهم ، لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى ، وتأخذ منها ، وتعرض عليها ؛ وكيف يكون يمكن اللسان منها مجتمعين فيه ، كتمكنته إذا انفرد بالواحدة ؟ وإنما له قوة واحدة ، فإن تكلم بلغة واحدة استقرت تلك القوة عليها ؛ وكذلك إن تكلم بأكثر من لغتين ، على حساب ذلك تكون الترجمة لجميع اللغات ؛ وكلما كان الباب من العلم أسر وأضيق ، والعلماء به أقل ، كان أشدَّ على الترجم ، وأجدل أن يخطئ فيه ، ولن تجد **البتة** مترجماً يفي بواحد من هؤلاء العلماء » (الحيوان ، ج ١ ص ٧٦ / ٧٧) .

مرة أخرى نحس يأس الباحث من أن يجد في المادة المترجمة إلى العربية صورة مطابقة للأصل الذي نقلَّتْ عنه ؛ فإذا كان هذا هكذا والمادة المنقوله علم وفلسفة مما يسهل نقله نسبياً ، فماذا نقول إذا أردنا ترجمة القرآن الكريم وترجمة الشعر العربي ؟ إنه عندئذ يكون ضريراً من الحال ، ولما كان العرب أصحاب دين وشعر ، فلا أمل في أن يعرف فضلهم غير العرب .

ويترك الباحث حديثه عن الترجمة ، الذي نلخصه في أنه لم يسترح إليها من وجهين ، فهي من جهة يستحيل عليها أن تنقل الأصول نقلأً أميناً ومن جهة أخرى فهي يستحيل عليها أن تنقل ثقافة العرب من دين ومن شعر لغير العرب ؛ وإني لأقف هنا متأنلاً متسائلاً ؛ فيم كان عناه الترجمة وما أنفق عليها من أموال ، إذا كان هذا رأي أعلام المثقفين عندئذ فيها ؟ ثُرى هل تكون على حق في الريبة التي أحسنا بها ، وأشارنا إليها فيما سبق ، من أن يكون لها هدف سياسي تخفي وراء ظاهرها الثقافي للتزييه ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فماذا يكون ذلك الهدف السياسي إلا محاربة الثقافة العربية

الصعيبة من دين ومن شعر معاً ، وذلك بأن توضع إلى جانبيها ثقافة أخرى من صنف آخر ، فأقل ما تفعله هذه المجاورة هو أن تحدث في التفوس بلبلة ، ويتشقق إيمان الناس بقيمة ما يعتزون به ، ولذلك دائمًا أن القائمين على حركة الترجمة وهي في عزها وعنوانها هم خلفاء الدولة العباسية الذين هم الأعداء الألداء لخلفاء الدولة الأموية التي سبقتهم إلى الحكم ؛ فإذا كان هؤلاء الخلفاء الأمويون ذوي نعرة قومية تشيد بالعروبة الخالصة ، أفلأ تتوقع من خلفاء بنى العباس أن يتلمسوا السبل الممكنة – في دهاء وفي خفاء – التي من شأنها أن تلقي ظلًا كثيفاً على موضع اعتزاز أعدائهم ؟ فإذا أضفت إلى هذا أن العباسيين قد جاءوا إلى الحكم . بمعونة الفرس – جيوشاً وقادة – حين كانت نقوس هؤلاء الفرس قد أصيّبت بغشيان شديد لما لاقوه على أيدي الأمويين من زراعة واستخفاف برغم إسلامهم ، لا لشيء إلا لأنهم من غير الأرومة العربية الخالصة ، عَرَفَتْ أن خلفاء بنى العباس إذا كانوا يحاربون النعرة العربية مرة لغرضٍ في نقوسهم ، فقد كان وراءهم صفواف كثيفة من الفرس أرادوا هم كذلك أن يحاربوا تلك النعرة العربية ألف مرة ... هذه كلها تأملات توحى إلينا بها علامات كثيرة نراها ، منها ما ذكرناه لتوننا من وقفة الارتباط التي وقفها الجاحظ إزاء حركة الترجمة التي شهدتها عندما انتقل من البصرة إلى بغداد .

أعيد القول بأن الجاحظ يترك الحديث عن الترجمة ليكتب عن قيمة الكتب في حد ذاتها ، وعن الأسلوب الجيد كيف يكون ؟ فالكتاب عنده أعز من الولد ، لأن لفظه أقرب نسباً إلى كاتبه من ابنه إليه ، وأن ذلك اللفظ ومعانيه أمس بالكاتب رحماً من ولده ؛ وكيف لا يكون الأمر كذلك والكتابة شيء أحدهما من ذات نفسه ، فكأنما العبارة المكتوبة كانت جزءاً من صميم نفس الكاتب وجوهره ثم انفصلت لتقوم وحدتها على صحيحة ؟ أما الولد « فكم المخطة يتم خطها ، والتخارمة يقذفها ، فهل يتساوي إخراجُك

شيئاً لم يكن جزءاً من حقيقة وجودك ، مع إظهارك معنىًّ في لفظ ما كان ليكون لولا ابتعاده من عين جوهرك ؟ (راجع الحيوان ، ج ١ ، ص ٨٩) .

ذلك هو الكتاب وقيمه ، وأما الأسلوب الجيد عند الملاحظ فشرطه الأساسيُّ أن يسط الكلام لِيَفْهُمُ ، « فليس الكتاب إلى شيء أحوج منه إلى إفهام معانيه » (ص ٩٠) ويستطرد الملاحظ ليفصل رأيه بعض الشيء ، فيقول إن الكاتب المجيد في أسلوبه هو الذي لا ينعقب الفاظه تهذيباً وتنقيحاً وتصفية وتزويقاً حتى يحذف منها كل ما ليس مطلوباً لأداء المعنى المراد لها أن تؤديه ، وذلك لأن الكاتب الذي لا يُبَيِّنُ من لفظه إلا ما ينطوي على اللب ، حاذفاً فضوله مُسْقَطاً زوائده ، يتعدّر فهمه على القارئين « لأن الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام ، وصارت أفهامهم لا تزيد على عاداتهم » (ص ٩٠) .

وإنما جودة الأسلوب تتطلب حذف زوائد اللفظ بالقدر الذي لا يكون سبيلاً في إغلاق المعنى على الناس ، وبعد ذلك تكون الاطالة مما يعيّب الأسلوب ؛ على أن الملاحظ يعود فيتحوط فيقول إن من ضروب القول ما يطيب فيه الأسهاب ، ومنها ما يطيب فيه الإيجاز (ص ٩٣) ثم ينبينا الملاحظ هنا إلى ملاحظة طريقة ، حين يقول (ص ٩٤) إن العرب يميلون إلى الإيجاز على حين أن غيرهم يحتاجون إلى الأطناب ، لأن العرب تكتفي بهم الإشارة الخاطئة ليفهموا ، ولا كذلك سواهم ، ولذلك - وهذا موضع الطرافة الذي أشرت إليه - « رأينا الله تبارك وتعالى ، إذا خاطب العرب والأعراب ، أخرج الكلام مُخْرَجَ الإشارة والوحى والحدف ، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم ، جعله مبسوطاً وزاد في الكلام » . لا شك أن دهشة تأخذ الآن بالقارئ منذ انتقلت به إلى الحديث عن كتاب « الحيوان » للجاحظ ، فطفقت أنقل عنه نظرات في الترجمة وفي الكتابة وأسلوبها وغير ذلك ؛ أين « الحيوان » في هذا كله ؟ لكن هذا هو

الكتاب ، أغلبه عن الحيوان ، لكن تناولت في غضونه وقفات فكرية كثيرة جداً عن مختلف الموضوعات بغير تحديد ، شأن « التأليف » في منهج العرب الأقدمين ، إذ ترى مؤلف الكتاب يرسل الحديث إرسالاً وكأنه يسمى مع أصدقائه ، فهناك موضوع رئيسي ، لكن هذا الموضوع الرئيسي لا يتحول دون الاستطراد وراء كل فكرة تلمع على الطريق ، وسأقدم للقارئ نماذج غاية في الإيجاز حتى يتبنّى على أي نحو كان الجاحظ يتحدث عن صنوف الحيوان ، غير أنّي أرجو ذلك قليلاً لتاح لنا فرصة أوسع نورده فيها مزيداً من أفكار الجاحظ التي سبقت في هذا الكتاب الضخم الموسوعي العظيم .

لعله من أبرز ما نادى به فلاسفة التربية في عصرنا رأى يقول بضرورة أن يجد الناشئ فرصة كافية ومواتية ليخرج كوامن طبيعته ، لأنّه إذا فرض على النشء محصول فكري معين ، بغض النظر عن قدراته واستعداداتهم ، فالأرجح أن يفلت من أيدينا طاقة خلّافة لو تركت لتنفس عن نفسها لتعبر وجه الأرض ولسعد الإنسان ؛ ترى هل يكون هذا المعنى هو ما عنده الجاحظ حين قال : « ... قد زعم أناس أن كلّ انسان فيه آلة لمرفق من المرافق ، وأدلة لمنفعة من المنافع ، ولا بد لتلك الطبيعة من حركة وان أبطاء ، ولا بد لذلك الكامن من ظهور ؛ فان أمكنه ذلك بعثه ، وإلا سرى إليه كما يسري السُّمُّ في البدن » ويستطرد الكاتب ليشبه ذلك بالبذور الكامنة في أرحام الأرض كيف تكون إذا اسْعَفت بما يخرج كوامنها ، وكيف تصبح إذا حلّ بينها وبين النماء (الحيوان ، ج ١ ، ص ٢٠١) .

وللحاجظ وقفات عجيبة إزاء الطبيعة البشرية كلما عرض له موضوعها أثناء الحديث ، فعنده ترى الفكرة النافذة الصائبة ؟ يعرض له موضوع الخير والشر ، لماذا لا يكون الخير صرفاً لا تشويه شائبة من الشر ؟ فيجيب بما معناه أن وجودهما معاً يستلزم من الإنسان أن يختار ، ولكنكي يختار فلا بد له من تدبرٍ وموازنة ، أما إذا فرضنا أنه ليس أمام الإنسان إلا الصواب وحده

— مثلاً — بحث لا يجد ما يدعوه إلى الوقوف ليبحث عن مواضع الصواب فيميزها من مواضع الخطأ ، فإذا يبقى بعد ذلك من التفكير ومن العلوم ؟ (ص ٢٠٤) .

ثم يمضي في ذلك قائلاً وموضحاً : « ... من لم يعرف كيف الطمع لم يعرف اليأس ، ومن جهل اليأس جهل الأمن ، وعادت الحال من الملائكة الذين هم صفة الخلق ، ومن الإنس الذين فيهم الأنبياء والأولياء ، إلى حال السبع والبهيمة ... وإلى حال النجوم في السخرة ، فإنها أقصى من حال البهائم في الرئعة ؛ ومن هذا الذي يُسره أن يكون الشمس والقمر والنار والثلوج ، أو برجاً من البروج أو قطعة من الغم ، أو يكون المجرة بأسرها ، أو مكيالاً من الماء أو مقداراً من الهواء ؟ » (ص ٢٠٥) .

رحمك الله يا جاحظ ! هل أعددتني من أتباع أبائك في هذا الإصرار على أن ترك للإنسان حريته ، فلا حرية ، بل ولا كرامة لإنسان إذا قُدِّم له الطريق جاهزاً ، لأن كل حريته وكل كرامته في أن يختار لنفسه بنفسه طريق السير ؛ إنه لا يغريه أن يكون شمساً ولا قمراً ولا بجماً ، بل لا يغريه أن يتقلب مجرة بأسرها إذا كان ثمن ذلك هو أن يُخطئ له مساره ويسلب اختياره ، حتى لو تعرض اختياره للخطأ والضلال ، فيكون أنه هو الذي قرر لنفسه وهو الذي يحمل تبعات ما قرره ؛ لكن من ذا تخاطب بهذا القول ؟ أخاطب قوماً لا يطيب لهم العيش إلا في ظل قيادة وزعامة تفكير نيابة عنهم وختار نيابة عنهم كأنهم هم الحجر الأصم لا يتحرك بذاته فينتظر اليد القوية التي تحركه حيث تزيد هي وحيث لا يعلم هو ! ولست من الرومانسيين عباد الماضي ، إذ ما أسرع ما يطير الوهم ببعضنا إلى الظن بأن فقدان الحرية بالنسبة للأفراد ، والحرية شبه المطلقة لم يتصرف بإرادتها الواحدة في هؤلاء الأفراد ، أقول إنه ما أسرع ما يطير الوهم ببعضنا فيظن أن هذا حالنا نحن وفي عصرنا ، أما عصر الجاحظ

الذى كتب هذا فقد كان الناس أححراً ذوى أكتاف عريضة قوية قادرة على حمل التبعات ، ولكنى أقولها - على سبيل الترجيح - أنه لو لا أن الجاحظ قد رأى أفراد الناس من حوله تُسَيِّر كالجحوم ولا تُسَيِّر كالآحياء الحرة الطلبيقة ، لما قذف بكلام كهذا في كتاب خص به عالم الحيوان !

أقول إنه خلق عربي متأنصل فينا - لا فرق بين أقدمين ومحدثين - أن يتعكم بعضا في رقاب بعض كلما وجد إلى ذلك طريقاً؟ إن للسلطان عندنا شهوة أين منها كل ما في الدنيا من صنوف النعيم ، مادية كانت أو معنوية تلك الصنوف ؟ إننا نحب الجنروت جياً لا يعلو عليه حب لشيء آخر ، ومع الجنروت إذا ظفرنا به يقل فينا العدل ويكثر الظلم ، حتى ظن المتنبي قدِيماً إن هذا الظلم ليس مقصوراً علينا بل هو من شيم النفوس ، « فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم » ؛ فليس السؤال عندنا هو لماذا ظلم من ظلم ؟ لأن ظلم الظالم هو القاعدة السارية التي تعم الجميع ، ولكن السؤال عندنا هو : كيف حدث أن توافرت العفة لفلان وكان في مستطاعه أن يظلم ولا يعف ؟ إننا نسأل هنا عن « العلة » لأنه هو الوضع الشاذ الذي يتطلب التعليل ، يقول الجاحظ :

« ... وأين تقع لذة درك الحواس الذي هو ملاقاً المطعم والمشرب ولولاقة الصوت المطروب ، واللون المونق ، واللمسة اللينة ، من السرور بنفاذ الأمر والنهي ، وبجواز التوقيع ، وبما يوجب الخاتم من الطاعة ويلزم من الحجة » (الحيوان ، ج ١ ، ص ٢٠٥) - وأرجو أن يلاحظ القارئ ، معنى الجملة الأخيرة من هذه العبارة ، جملة « ... يلزم من الحجة » ! إن « الحجة » تكون ملزمة إذا وقعتها صاحب الأمر والنهي فينا ، وختم بخاتمه عليها ، وليذهب إلى جهنم عقل يقيس إلزم الحجة بمقاييس منطقه ، ليرى أين تكون المقدمات العقلية التي تلزم بالنتيجة ! أراد الجاحظ لكل فرد من الناس كرامة موفورة كاملة ، فليتفاوت

الناس في كل شيء ، ليتفاوتوا في ارتفاع المناصب والانخفاضها ، في كثرة المال وقلته ، لكن المساواة بينهم في الكرامة الإنسانية أمر ليس عنه محيدص ؛ يقول في ذلك هذه العبارة الآتية التي تزيد منا وقفة المتأمل المعتبر :

« فسبحان من ... جعل في الجميع تمام المصلحة ، وباجتها عنها تم النعمة ، وفي بطلان واحد منها بطلان الجميع ... فإن الجميع إنما هو واحد ضم إلى واحد ، وواحد ضم إليهما ؛ ولأن الكل أبعاض ولأن كل جثة فمن أجزاء ، فإذا جوزت رفع واحد - والآخر مثله في الوزن وله مثل علته وحظه ونصيبه - فقد جوزت رفع الجميع ؛ لأنه ليس الأول بأحق من الثاني ... ألا ترى أن الجبل ليس بأعدل على الله تعالى من الحصاة ، وليس الطاووس المستحسن بأعدل على الله تعالى من الخنزير المستقبح ؟ والنار والثلج - وإن اختلفا في جهة البرودة والسخونة - فإنهما لم يختلفا في جهة البرهان والدلالة ... فلا تذهب إلى ما تريلك العين ، واذهب إلى ما يريلك العقل » (الحيوان ، ج ١ ، ص ٦٢٠ / ٢٠٧) .

وحسينا هذا القدر القليل من أمثلة نسوقها للمحات الفكريية التي يرسلها هذا الرجل إرسالاً لا تحس فيه إعانتاً لعقله ، فكانه يلهم برمال الشاطئ يكومها ويهدمنها بغير عناء ؛ وليت دارساً يجمع لنا أفكار الباحظ ويرتبها في شيء من التصنيف المنظم لتسهل رؤيتها واستخدامها ، إذ لو تركناها مبعثرة في ثنايا الصحف ، فلا هي الموضوع الرئيسي للكتاب قهتيدي إليها ، ولا هي واردة في مواضعها على نسق معلوم لضاع علينا كنز نفيس

وللننقل من كتابه عن الحيوان نموذجاً واحداً ، ولتكن مختاراً نقشه مما قاله الباحظ في جزءيه الأول والثاني من كتاب « الحيوان » عن الكلب والدileyk ! يقول شارل بلاً في كتابه عن الباحظ إنه قد قصد بحديثه

الطويل المستفيض عن الموازنة بين الكلب والديك رمزاً يشير به إلى رجلين معينين من رجال عصره؛ وإنني لأرجح هذا الرأي ترجيحاً شديداً؛ على أية حال فهناك بضعة أسطر مما قاله في الكلب وما قاله في الديك، مع ملاحظة أنه جعل الماناظرة وكأنها تدور بين شيخين من شيوخ المعتزلة، أحدهما يدافع عن الكلب والآخر يدافع عن الديك، مما يرجع لنا أن الكلام كله رمز لما لستُ أعلم من شئون عصره، وسألت بعض رجال التخصص في هذا الميدان لملي اهتدت وما اهتدت.

هاك نبذة قصيرة مما يقوله في الكلب :

فيه خليط من طباع السباع كأكل اللحوم، ومن طبائع البهائم كأكله للإنسان، غير أنه إذا سمعَ فقد يهاجم صاحبه، وفي المثل : سَمِّنْ كُلْبَكْ يأكلكْ؛ وهو «حارس محترس منه»؛ ومؤنس شديد الإيحاش من نفسه؛ وألوف كثير الخيانة على إلفه؛ وإنما اقتنوه على أن ينذرهم بموضع السارق، وهو أسرق من كل سارق... فهو سرّاق،... وهو نباش، وأكل لحوم الناس، ألا إنه يجمع سرقة الليل مع سرقة النهار، ثم لا تتجده أبداً يمشي في خزانة أو مطبخ أو غرفة دار، أو في طريق أو في براري، أو في ظهر جبل، أو في بطن واد، إلا وخطمه في الأرض يتشم ويستروح، وإن كانت الأرض بيضاء حشاء... حرضاً وجشعَاً وشرهاً وطعماً؟ نعم، حتى لا تتجده أيضاً يرى كلباً إلا اشتم استه ولا يتشم غيرها منه؛ ولا تراه يرمي بحجر أيضاً أبداً إلا رجع إليه فغضّ عليه، لأنّه لما كان لا يكاد يأكل إلا شيئاً رموا به إليه، صار ينسى - لفروط شره وغلبة الحشوع على طبعه - أنّ الرامي إنما أراد عقره أو قتله، فيظن لذلك أنه إنما أراد إطعامه والحسان إليه...» (الحيوان، ج ١، ص ١٩٣).

والكلب على ما فيه يعرف صاحبه، وهو والستّور يعرفان أسماءهما،

ويمثلان موضعهما ، وإن طردا رجعا ، وإن أجيعا صبرا ، وإن أهينا احتملا »
(ص ١٩٦) .

وفي العبارة الموجزة الآتية نقدم نموذجاً لما يقول عن الذيلك : وختلاصة
القول فيه (انظر الحيوان ج ١ / ص ١٩٣ / ١٩٦) إنه ليس مما يُطرب
بصوته ، ولا مما يمتع الأ بصار حسنه ، ولا هو مما يطير ، فهو ظاهر لا يطير ،
وبهيمة لا يصيده ، ولا هو مما يكون صيداً فيمتع من هذه الجهة ؛ والذيلك
لا يألف منزله ، ولا يحن إلى ولده ، وهو أبله لا يعرف أهل داره ، ومبهوت
لا يثبت وجه صاحبه ...

- ٢٧ -

أما بعد فماذا نأخذ وماذا ندع من هذه الموسوعة الضخمة التي هي كتاب
«الحيوان» الذي يقع في سبعة مجلدات (في احدى طبعاته) امتلأت
صفحاتها بما يقطع بما كان لهذا الرجل من اطلاع واسع وتنوع في الاهتمام
كأنما كان كل معرفة عنده واجبة التحصيل جديرة بالحفظ وبرغم أن
معظم حديثه في هذا السفر الموسوعي هو - بالطبع - عن صنوف الحيوان ،
إلا أنه قد تخلله من صنوف المعارف الأخرى ما يمكن أن يضم بعضه إلى
بعض فيكون صورة فكرية تشف عن وجهة نظره ؛ ولعلك لست من الناقد
القليلية التي قدمناها لتمثل كتابته عن الحيوان ، أنه يكتب عنه وكأنه يكتب
عن جماعات بشرية ، وذلك لأنه يتناول موضوعه تناول أدب أكثر مما
يتناوله تناول عالم .

كان الباحث قارئاً ممتازاً كما كان كاتباً ممتازاً ، فحياته عاشها في
عالم الكتب بأدق معنى هذه العبارة ، لا يكاد يبعد عن الكتاب قارئاً إلا
لينشر أوراقه كاتباً ؛ وكان من حسن حظه أن قامت حركة الترجمة عن
الثقافات الأخرى على التحول الذي أسلفتاه ، برغم أنه قد ذكر لنا عن حركة

الترجمة هذه ما يدل على ربيته في تمام نفعها كما أوردنا لك في الصفحات السابقة ؛ ففي كتابه الحيوان - وغيره - ترد أسماء لأعلام الفكر الأجنبي من أمثال أرسطو وأفلاطون وأيقراط وبطليموس وجاليوس ، بل إن مادة كتابه الخاصة بالحيوان نفسه قد تجد من الدارسين من يظن أنها مأخوذة في قدر كبير منها عن أرسطو .

وجد الملاحظ أن كتابه قد طال ، وخشى أن يملأ القارئ لطوله هذا ، فأورد دفاعاً عنه كشف به لنا عن طريقته في كتابه ، فهو يقول : «ينبغي لمن كتب كتاباً ألا يكتبه إلا على أن الناس كلهم له أعداء ، وكلهم عالم بالأمور ، وكلهم متفرغ له ، ثم لا يرضي بذلك حتى يدع كتابه غللاً ، ولا يرضي بالرأي الفطير ، فإن لابتداء الكتاب فتنة وعجبًا ؛ فإذا سكنت الطبيعة وهدأت الحركة ، وتراجعت الأخلاط ، وعادت النفس وافرة ، أعاد النظر فيه ، فتوقف عند فصوله توقفَ مِنْ يكون وزن طبعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب » ثم يردف هذه العبارة المنهجية الجميلة التي كنت أتمنى لو قرأها عدد كبير من يتصدون اليوم للكتابة قبل أن يتضجوا لها ، فلعلهم إذا رأوا في سعة إطلاع الملاحظ وحدة ذكائه وسيطرته على القلم ، أن هذا كله لم يمنعه - كما يقول - من التردد والحرص قبل أن يعرض ما يكتبه على الناس ، أقول لعل ذلك يردعهم بعض الشيء عن سرعة الجري إلى الطابع والناشر بكل غث يرد على خواطيرهم ... يردف الملاحظ عبارته المنهجية السابقة بعبارة أخرى تبين في وضوح طرقه في السير ، إذ يقول : « فرأيت أن جملة الكتاب وإن كثر عدد ورقه ، أن ذلك ليس مما يُمْلِأ ويُعْتَدَ علىَ فيه بالإطالة ، لأنَّه وإن كان كتاباً واحداً فإنه كتب كثيرة ، وكل مصنف منها فهو أَمْ على حدة ؛ فإنْ أراد قراءة الجميع لم يَطْلُ عَلَيْهِ الباب الأول حتى يهجم على الثاني ، ولا الثاني حتى يهجم على الثالث ؛ فهو أبداً مستفيد ومستظرف ؛ وبعضه يكون جماماً

بعض ، ولا يزال نشاطه زائداً ؛ ومني خرج من آي القرآن صار إلى الأثر ، ومتى خرج من أثر صار إلى خبر ، ثم يخرج من الخبر إلى شعر ، ومن الشعر إلى نوادر ، ومن النوادر إلى حكم عقلية ومقاييس سداد ، ثم لا يترك هذا الباب ولعله أن يكون أثقل والملال إليه أسرع ، حتى يفضي به إلى مزح وفكاهة ، وإلى سخف وخرافة ، ولست أراه سخفاً إذ كنت إنما استعملت سيرة الحكاء وأداب العلماء » .

إن الصورة التي لا تبرح ذهني إذ أراني أقف مع القوم أقرب ما ينশطون به في عالم الفكر ، هي هذه العصبية الثقافية التي فرقهم فرقين ، تتعصب إحداها للتراث العربي الأصيل ومعظمها كما نعلم لغة وشعر ، وتتعصب الأخرى للمنقول من ثقافات الآخرين ؛ وربما تبادر إلى الذهن عن الجاحظ – لهذا الإمام الواسع بالثقافتين معاً – أنه يقف من هذا الصراع موقفاً محابيداً ، فكتاب واحد مثل « البيان والتبيين » كفيل له بأن يوضع في مقدمة الفريق الأول ، وكتاب واحد أيضاً مثل « الحيوان » كفيل له بأن يوضع في مقدمة الفريق الثاني ؛ لكنه مع ذلك أشد حنيناً إلى الجانب العربي الخالص ، يدللنا على ذلك موقفه من حركة الترجمة الذي أسلفنا لك ذكره ، كما يدللنا عليه أقوال له صريحة ، منها ما ورد في كتاب الحيوان من أن كل ما ورد في كتب العلماء وارد في أشعار العرب ، إذ يقول : « وقلَّ معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلسفة ، وقرأناه في كتب الأطباء والمتكلمين ، إلا ونحن قد وجدنا قريباً منه في أشعار العرب والأعراب ، وفي معرفة أهل لغتنا وملتنا » .

لقد كان بودي أن أصبح الجاحظ في « البيان والتبيين » كما صحبته في بعض « الرسائل » وفي « الحيوان » لكن وفقي معه قد طالت ، فضلاً عن أن رحلتي هي على طريق العقل ، و« البيان والتبيين » أكثره معتمد على « ذوق » الأديب .

الفَصْلُ الْخَامِسُ

زَجَاجَةُ الْمِصْبَاحِ

-٢٨-

لقد اجترنا حتى الآن من طريق العقل في تراثنا الفكري مرحلتين ، رمزاً للأولى بالشكاة لأن التفكير العقلي فيها كان أقرب إلى إدراك البداهة الحاضرة منه إلى الحجاج المنطقي الذي يقدم المقدمات ليتنهي منها إلى نتائجها ، وإنما أردنا بذلك التفكير الفطري المعتمد على السلبية السليمة ، ما كان في القرن السابع ، ثم انتقلنا إلى مرحلة ثانية عقلية ، امتدت خلال قرنين ، هما الثامن والتاسع ، ورأينا أن نقسم تلك المرحلة قسمين ، جعلنا أحدهما للقرن الثامن ، ورمزاً له بالمصباح ، وجعلنا ثالثهما للقرن التاسع الذي رأيناه امتداداً لمصباح العقل ، ولكن وهجه استند لمعانٍ في هذه الفترة الثانية بالقياس إلى الفترة الأولى من المرحلة نفسها ، وهذا نحن أولاً ننتقل إلى مرحلة ثالثة من الطريق ، نعطي بها معالم القرن العاشر ، وهذا هنا سيعلو التفكير العقلي من المقدمات المباشرة إلى مقدمات أعم وأشمل ، أو بمعنى آخر ، فهو سيعلو من مستوى العلوم إلى مستوى الفلسفة .

ولما كانت في هذه الرحلة الثقافية استهدف ينابيع الثقافة بالمعنى الوسط لهذه الكلمة ، فلا هو المعنى الذي يضيق حتى يكون هو التخصص ، ولا

هو المعنى الذي ينسع حتى يشمل طرائق العيش بأسرها ، إنما هو معنى وسط بين الضيق والواسعة ؛ كان تطبيق ذلك بالنسبة لتفكير القرن العاشر الميلادي بلون فلسفى ، هو ألا أقف عند « الفلسفة » الذين تناولوا « الفلسفة » بمعناها الاصطلاحى المعروف ، كالفارابي وابن سينا ، بل اكتفى من أصحاب الفكر الفلسفى عندئذ بنأخذوا « الفلسفة » بمعنى أوسع قليلاً ، كابحوان الصفا ، وأبى حيان التوحيدي ، وربما أضفنا إليهما رجلاً يمثل النقد الأدبي إذا رأينا هذا النقد عنده يرتكز على ما يشبه المبادئ الفلسفية العامة مثل عبد القاهر الجرجاني (وإن لم يكن مقيناً ببغداد) ورجل آخر يمثل البحث اللغوي من زاوية فلسفية أيضاً ، مثل ابن جنى .

-٢٩-

أما « إخوان الصفا وخلاله الروح » فهم جماعة تألفت خفية في القرن العاشر الميلادي ، وكان موطنهما بين البصرة لطائفنة منهم وبغداد لطائفنة ، ولم يعرف شيء عن أشخاصهم إلا خمسة يكتفون بهم كثير من الفعوص والشك ، ذكرهم لنا أبو حيان التوسي في « الإمتاع والمؤانسة » ، وكما هو واضح من نعمتهم ، هم جماعة ربطت بينهم روابط العشرة الأخوية الصافية المترفة عن الهوى ، البرأة من كل خيانة وغدر ؛ وقد تألفت قلوبهم على الطهر وصدق النية وتبادل النصح الخالص ؛ واشتراكوا معاً في وضع مذهب فكري زعموا له أنه يقربهم من سعادة الحياة الآخرة ؛ ولعلنا نكون أقرب إلى الوصف الصحيح لو قلنا عن مضمون تلك الرسائل إنه « تلخيص » جيد شامل للنظرية العلمية الفلسفية عندئذ ، أو قل إنها خلاصة ما قد وصلت إليه معارف القوم في ذلك العين ؛ لكنهم عرضوا مادتهم في تلك الرسائل عرضاً شائقاً تحملته القصص الموضحة الشارحة لما أرادوه ، فكأنهم جماعة من أصحاب الأدب الفلسفى ، أو الفلسفة الأدبية ، يريدون فلسفة وعلمًا ويتولون إلى ذلك بأسلوب الأدب التصويري .

والشائع فيما يكتبه المدارسون عن هذه الرسائل أن عددها إحدى وخمسون رسالة تضاف إليها رسالة جامعة تلخص ما ورد في سائرها، لكن كاتب هذه الصفحات ، وهو يطالع الرسائل في أجزائها الأربع ، قد صادفه دلائل متناقضة مضطربة بالنسبة إلى عدد الرسائل ، حتى تuder عليه آخر الأمر أن يعرف كم هي على وجه التحقيق ؟ فأنـت إذا تبعـت فصـولـها فـصـلاً فـصـلاً ، وجـدـتها تـبـدـأـ بـمـقـدـمةـ تـلـخـصـ لـكـ مـاـ أـنـتـ وـاجـدـهـ فيـ الفـصـولـ التـالـيـةـ ، ثم تـدـخـلـ بعد ذلك في أربع عشرة رسالة كلها خاص بالعلوم الرياضية ، وهي كلـهاـ فيـ المـجـلـدـ الـأـوـلـ ، وـتـتـقـلـ إـلـىـ المـجـلـدـ الثـانـيـ إـذـاـ أـنـتـ مـعـ اـثـنـيـ عـشـرـ رسـالـةـ فيـ العـلـوـمـ الطـبـيـعـيـةـ ، وـتـتـقـلـ إـلـىـ المـجـلـدـ الثـالـثـ فـتـجـدـهـ يـبـدـأـ بـخـمـسـ رسـالـةـ أـخـرىـ فيـ العـلـوـمـ الطـبـيـعـيـةـ ، وـاـذـنـ فـلـهـذـهـ العـلـوـمـ سـبـعـ عـشـرـ رسـالـةـ ؛ ثـمـ تـتـقـلـ إـلـىـ المـجـلـدـ الثـالـثـ فـتـطـالـعـ فـيـ عـشـرـ رسـالـةـ عـنـ العـلـوـمـ العـقـلـيـةـ وـالـفـسـيـسـيـةـ ، يـتـلـوـهـاـ رسـالـةـ وـاحـدـةـ فيـ العـلـوـمـ الشـرـعـيـةـ وـبـهـ يـتـهـيـ المـجـلـدـ الثـالـثـ ، وـأـخـيرـاـ يـأـتـيـ المـجـلـدـ الـرـابـعـ وـفـيـ عـشـرـ رسـالـةـ فـيـ العـلـوـمـ الشـرـعـيـةـ أـيـضـاـ . إـذـاـ أـضـفـنـاـ إـلـيـهـ الرـسـالـةـ الـواـحـدـةـ الـتـيـ خـتـمـ بـهـ المـجـلـدـ الثـالـثـ كـانـ عـدـدـهـ إـحـدـىـ عـشـرـ رسـالـةـ هـذـهـ العـلـوـمـ الشـرـعـيـةـ ، وـبـذـلـكـ تـتـهـيـ الرـسـالـةـ كـمـاـ وـرـدـتـ فـيـ المـجـلـدـاتـ الـأـرـبـاعـ ؛ فـاجـمـعـ الـأـرـبـعـ عـشـرـ الرـيـاضـيـةـ ، إـلـىـ السـبـعـ عـشـرـ الطـبـيـعـيـةـ ، إـلـىـ العـشـرـ العـقـلـيـةـ وـالـفـسـيـسـيـةـ ، إـلـىـ الإـحـدـىـ عـشـرـ الشـرـعـيـةـ ، يـكـنـ المـجـمـوعـ اـثـنـيـنـ وـخـمـسـيـنـ رسـالـةـ ، وـلـيـسـ بـيـنـهـ الرـسـالـةـ الـجـامـعـةـ وـلـاـ «ـ رسـالـةـ الـفـهـرـسـ »ـ الـتـيـ تـرـدـ فـيـ مـطـلـعـ الـكـتـابـ ، وـالـتـيـ تـبـدـأـ هـكـذاـ «ـ هـذـهـ فـهـرـسـتـ رسـالـةـ إـخـوانـ الصـفـاـ وـخـلـانـ الـوـفـاـ ...ـ وـهـيـ اـثـنـيـانـ وـخـمـسـيـنـ رسـالـةـ فـيـ فـنـونـ الـعـلـمـ وـغـرـائـبـ الـحـكـمـ وـطـرـائـفـ الـآـدـابـ وـحـقـائـقـ الـعـانـيـ عنـ كـلـامـ الـخـلـصـاءـ »ـ الصـوـفـيـةـ ...ـ الخـ »ـ

ولتكن تقع في صلب الرسائل على إشارات كثير توقفك موقف الحيرة من العدد كم يكون على الحقيقة؟ ، مثال ذلك ، تبدأ الرسالة الأخيرة

من الجزء الرابع الأخير ، وهي الرسالة الثانية والخمسون ، بهذه العبارة : « ... إنما قد ذكرنا في خمسين رسالة تقدمت لنا قبل هذه الرسالة قتون العلم وغرائب الحكمة ... الخ » مع أن الذي تقدم عدده إحدى وخمسون رسالة لا خمسون .

- ٣٠ -

ولعل هدفهم الرئيسي من هذه الرسائل على اختلاف موضوعاتها ، هو أن يبيّنوا في جلاء أن الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية لا يتعارضان في شيء . وهو - كما نعلم - هدف مشترك للحركة الفلسفية كلها إبان القرون الوسطى جميعاً ، إسلامية كانت في الشرق العربي ، أو مسيحية في أوروبا ؛ وفي هذا قال أصحاب الرسائل : إن الشريعة قد دنسها الجهلات ، واحتللت بالصلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأن هذه الفلسفة قوامها الحكمة ، فإذا رأينا حكمة الفلاسفة اليونان قد انتظمت مع شريعة الدين ، كان لنا بذلك كمال ليس بعده أكمل .

ولقد روى لنا أبو حيان التوحيدي في سياق حديثه عنهم في « الإماع والمؤانسة » أن أحد هم (وهو المقدسي) قال عن الشريعة والفلسفة ما يأتي : « الشريعة طب المرضى ، والفلسفة طب الأصحاء ؛ والأنياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم ، وحتى يزول المرض بالعافية فقط ، وأما الفلسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها ، حتى لا يعتربهم مرض أصلاً ؛ فبين مدير المريض وبين مدير الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف ، لأن غاية تدبير المريض أن ينتقل به إلى الصحة ، هذا إذا كان الدواء ناجعاً ، والطبع قابلاً ، والطبيب ناصحاً ؛ وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة ، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل ، وفرغه لها وعرضه لاقتنائها ؛ وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى ، وقد

صار مستحضاً للحياة الإلهية ؛ والحياة الإلهية هي الخلود والدائم ؛ وإن كسبَ من يرثُ من المرض بطبع صاحبه الفضائل فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل ، لأن إحداها تقليدية والأخرى برهانية ؛ وهذه مظنة وهذه مستيقنة ؛ وهذه روحانية وهذه جسمانية ؛ وهذه دهرية وهذه زمانية ... »

ولم تكن هذه النظرة من إخوان الصفا ، التي تعلي قدر الفلسفة على قدر الشريعة من حيث الوظيفة التي تؤديها كل منها ، لتفع من كثرين مواقع الرضى ؛ لكن هكذا كانوا أقرب إلى التفكير العقلي منهم إلى التقليد وقبول الرواية ، مما أدى بهم إلى ضرب من التسامح الديني وسعة الأفق ، بحيث لم يكادوا يفرقون بين دين ودين ، فالآديان كلها سواء في تحقيق الغاية ؛ يقولون : « ... ينبغي لإخواننا - أيدهم الله تعالى - لا يعادوا علماء من العلوم ، أو يهجروا كتاباً من الكتب ؛ ولا يتعصبو على مذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستترق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها ؛ وذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها ، الحسية والعقلية ، من أولاها إلى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليها وخفيها ، بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد ، وعملة واحدة ، وعالم واحد ، ونفس واحدة ، محيطة جواهرها المختلفة ، وأجناسها المتباينة ، وأنواعها الفتنة ، وجزئياتها المتغيرة ». .

فلا عجب أن وجدنا من رجال الدين بعد ذلك من لم يطمئن إلى إخوان الصفا في وقوفهم هذه التي تسوي بين الديانات جميعاً ، بل قبل عنهم إنهم ما دانوا بالإسلام إلا ليتخذوا منه قاعدة تألف لهم مذهبهم الشامل ، لا ليعتقدوا بعقيدته من حيث هي عقبة خالصة متميزة ، كما هو واضح في الرسالة الرابعة والأربعين ، وقد ورد فيها :

« أعلم أياها الأخ البار الرحيم - أيده الله وإيانا بروح منه - أثنا نحن - جماعة

إخوان الصفاء - أصفياء وأصدقاء كرام ، كنا نياً في كهف أبينا آدم مدة من الزمان ، تقلب بنا تصارييف الزمان ونواب الحِدَّاثَان ، حتى جاء وقت الميعاد بعد تفرقٍ في البلاد ، في مملكة صاحب الناموس الأكبر ، وشاهدنا مديتها الروحانية المرتفعة في الهواء .. وهي التي أخرج منها أبوانا آدم وزوجته وذرتيهما لما خدعهما عدوهما اللعين وهو إيليس ، وقال : « هل أدلّكما على شجرة الخلد وملك لا يبلِّي ؟ » واغترًا بقوله ، وحملهما الحرص والعجلة ، فبادرا وطلبا ما ليس لهم أن يتناولاه قبل استحقاقه في أوانه ، فسقطت مرتبتهما وانحطت درجتها ، وانكشفت عورتها ، وأخرجا هما وذرتيهما جمِيعاً ، بعضهم لبعض عدو ، وقيل لهم : إهبطوا منها ، ولكم في الأرض مستقرٌ ومنابع إلى حين ، فيها تحيون وفيها تموتون ، ومنها تخرجون يوم البعث إذا انتبهتم من نوم الجهالة ، واستيقظتم من رقدة الغفلة ، إذا تفتح فيكم بالصور ، فتنشق عنكم القبور ، وتخرجون من الأجداث سراغاً ..

« فهل لك يا أخي ... أن تبادر وتركب معنا في سفينة النجاة التي بنانا أبوانا نوح عليه السلام ، فتنجو من طوفان الطبيعة قبل أن تأتي السماء بدخان مبين ، وتسلم من أمواج بحر الهيبولي ولا تكون من المغرقين ؟

أو هل لك يا أخي أن تنظر معنا حتى ترى ملوكوت السموات التي رأها أبوانا إبراهيم لما جنَّ عليه الليل حتى تكون من الموقفين ؟ أو هل لك يا أخي أن تتمم الميعاد وتحجيء إلى الميقات عند الجانب الأيمن ، حيث قيل : يا موسى ! فيقضى إليك الأمر فتكون من الشاهدين ؟ أو هل لك يا أخي أن تصنع ما عمل فيه القوم كي يُنفح فيك الروحُ فيذهب عنك اللوم حتى ترى الآيسوع (=يسوع) عن ميمونة عرش الرب ، قد قرب مثواه كما يقرب ابن الأب ، أو ترى من حوله الناظرين ؟ أو هل لك أن تخرج من ظلمة أهل من ترى اليزدان قد أشرق منه النور في فسحة أفرجعون ؟

او هل لك أن تدخل إلى هيكل عاديون حتى ترى الأفلاك التي يحيكها
أفلاطون ، وإنما هي أفلالك روحانية لا ما يشير إليه المنجمون ؟ »

هكذا رأى إخوان الصفا في رفيق واحد متجانس : آدم ، ونوح ، وإبراهيم ،
وموسى وعيسى ، ويزدان المجوسي ، وأفلاطون الفيلسوف .. كلهم في
أعينهم مصدر للهداية على حد سواء ؛ ففهم إذن لماذا أزور عنهم كثيرون
من أهل الرأي كلما ورد ذكرهم ، يقول أبو حيان التوحيدي عنهم :
« قد رأيت جملة من رسائل الإخوان ، وهي مثبتة من كل فن بلا إشباع
ولا كفاية ، وهي خرافات وكتابات وتلقيقات وتلزيقات ؛ وحملت
عدة منها إلى شيخنا أبي سليمان النطي السجستاني محمد بن هرام ،
وعرضتها عليه ، فنظر فيها أيامًا ، وتبخرها طويلاً ، ثم ردّها على ، وقال :
تبعوا وما أعنوا ، ونصبوا وما أجروا ، وحاموا وما وردوا ، وغنو وما أطربوا ،
ونسجوا فهللوا ، ومشطوا فقلقلوا » .

كان المدار في الأحكام عند إخوان الصفا هو البراهين العقلية وحدها ،
ومن ثم لم يكونوا - بالطبع - من يرضى عنهم كثيرون ، لأن الكثيرين ،
بل لعلها الكثرة الغالبة من البشر تلقّلها أحكام العقل ، ويرضيها أن تلوذ
بالعاطفة والإيمان وما إليهما ، نقول ذلك عنهم بالرغم من أنهم كانوا مصدر
إيحاء في أمور كثيرة عند فرقٍ كثيرة في العالم الإسلامي بعد ذلك ،
كالباطنية ، والإسماعيلية من هؤلاء بصفة خاصة .

لكن الذي يستوقفنا منهم هو إصرارهم على النظرة العقلية الحسية ،
إصراراً يكاد يسلّكهم في نيار واحد مع أوغل المدارس الفلسفية في عصرنا
هذا نزوعاً نحو تأسيس المعرفة الصحيحة على إدراك الحواس فإذا درك
العقل بناء على ما تدركه الحواس في دنيا التجربة ؛ يقولون في البراهين
العقلية ومتطلتها . « أعلم أن البراهين هي ميزان العقول ، كما أن الكيل

والذرع والشاهين موازین الحواس ؟ وكما أن الناس إذا اختلفوا في حزر شيء وتخمينه من الأشياء المحسوسة ، رجعوا إلى حكم الكيل والذرع ورضوا بها ، وارتفع الخلف من بينهم ؟ فهكذا العقلاء الذين يعرفون البراهين الضرورية إذا اختلفوا في حكم شيء من الأشياء التي لا تدرك بالحواس ، ولا تتصور بالأوهام ، رجعوا عند ذلك إلى دليل وبرهان وما يتبع من المقدمات الضرورية ، وأقرروا بها وقبلوها ، وإن كانت لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام » (ج ٣ ، ص ٤٠٣) وهكذا كان الأخوان من الحيطة بحيث تركوا للتفكير هامشًا ربما جاوز التجربة الحسية ، فعندئذ يكون البرهان العقلي دليلاً .

ل لكن هذه الحيطة قليلة الأثر في نظرتهم العامة التي هي نظرة تجريبية في أساسها ، نظرة قد تنادي بها اليوم فتجد من الناس مقاومة وازوراداً ؛ من ذلك قولهم في صراحة إن البدن هو وسيلة الإدراك ، حتى في دنيا المقولات ؛ فيقولون في ذلك : « ... نبدأ أولاً بذكر القوى الحساسة الخمس ، إذ كانت هي أول قوى النفس التي يتأت بها الإنسان العلوم والمعارف ، ثم نذكر القوة التخيلة التي مسكنها مقدم الدماغ ، ثم القوة المفكرة التي مسكنها وسط الدماغ ، ثم القوة الحافظة التي مسكنها مؤخر الدماغ » (ج ٣ - ص ٤٠٤) ولكي يؤكدوا لك أن الأمر كله مرهون بوظائف الأعضاء ، يستطردون في القول ، « ثم أعلم أن الناس متباوتون في الدرجات في هذه القوى بين الجودة والرداة في إدراكهم المعلومات ، تفاوتاً بعيداً ، وهي أحد أسباب اختلافهم في الآراء والمذاهب ، وذلك لأن من الناس من يكون حاداً البصر ، يرى الأشياء الصغيرة البعيدة ، ومنهم من يكون دون ذلك ، ومنهم من لا يبصر شيئاً أبباً ؛ وهكذا نجد حا لهم في القوة السامعة ... وعلى هذا القياس يكون حكمهم في سائر قوى حواسهم من الذوق واللمس والشم وهكذا حكمهم في ذكاء نقوصهم وجودة قرائحهم

فإذا تريـد من فيـلـوسـوف تجـربـيـ أـكـثـرـ مـنـ أـنـ يـرـدـ لـكـ اختـلـافـ النـاسـ فـيـ مـذـاهـبـهـ إـلـىـ إـخـتـلـافـ درـجـاتـ حـوـاسـهـ فـيـ الإـدـراكـ ؟ـ يـقـولـونـ :ـ «ـ أـعـلـمـ إـنـ هـذـهـ التـفـاوـتـاتـ ...ـ فـيـ إـدـراكـ صـورـ الـعـلـومـاتـ ،ـ عـلـتـهاـ ...ـ اـخـتـلـافـ أـدـواتـهـ ،ـ وـاـخـتـلـافـ آـلـاتـهـ فـيـ الجـودـةـ وـالـرـدـاءـ ؟ـ وـذـكـ أـنـهـ لـاـ كـانـ كـلـ عـضـوـ مـنـ الجـسـدـ هوـ آـلـةـ وـأـدـاةـ لـقـوـةـ مـنـ قـوـىـ النـفـسـ ،ـ وـكـانـتـ أـعـضـاءـ الجـسـدـ مـخـتـلـفـةـ الـهـيـثـاتـ المـقـاـوـمـةـ فـيـ الجـودـةـ وـالـرـدـاءـ فـيـ بـعـضـ النـاسـ أـوـ فـيـ بـعـضـ الـأـحـايـينـ ،ـ اـخـتـلـافـ أـفـعـالـ هـذـهـ الـقـوـىـ بـحـسـبـ تـلـكـ الـاـخـتـلـافـاتـ ،ـ مـثـالـ ذـكـ «ـ الـحـدـقـاتـ »ـ إـنـهـمـاـ عـضـوـانـ مـنـ الجـسـدـ ،ـ وـهـمـاـ أـدـاتـانـ لـقـوـةـ الـبـاـصـرـةـ ،ـ فـإـذـاـ كـانـتـاـ سـلـيـمـتـيـنـ مـنـ الـآـفـاتـ الـعـارـضـةـ ...ـ تـرـاءـتـ فـيـهـمـاـ صـورـ الـمـرـئـاتـ الـمـقـابـلـاتـ لـهـمـاـ ،ـ كـمـاـ يـتـرـاءـمـ فـيـ الـرـيـاـيـاـ صـورـ الـأـشـيـاءـ الـمـقـابـلـةـ لـهـاـ ،ـ فـأـدـرـكـتـ هـذـهـ الـقـوـةـ تـلـكـ الـمـبـصـرـاتـ عـلـىـ حـقـائـقـهـاـ ...ـ وـهـكـذـاـ أـيـضـاـ الـقـوـةـ السـامـعـةـ ...ـ وـهـكـذـاـ أـيـضـاـ الـقـوـةـ الشـائـمـةـ ...ـ وـهـكـذـاـ أـيـضـاـ الـقـوـةـ الـذـائـقـةـ ...ـ وـهـكـذـاـ أـيـضـاـ الـقـوـةـ الـلامـسـةـ ...ـ وـهـكـذـاـ أـيـضـاـ حـالـاتـ الـقـوـةـ الـمـتـخـيلـةـ ،ـ فـإـنـهـ مـتـىـ كـانـ مـقـدـمـ الـدـمـاغـ مـعـتـدـلـاـ سـلـاـمـاـ مـنـ الـآـفـاتـ ،ـ تـخـيلـتـ فـيـهـ رـسـومـ الـمـحـسـوـسـاتـ الـتـيـ أـدـهـاـ إـلـيـهـاـ الـقـوـةـ الـحـسـاسـةـ بـحـقـائـقـهـاـ ...ـ وـهـكـذـاـ أـيـضـاـ حـكـمـ الـقـوـةـ الـمـفـكـرـةـ الـمـسـبـطـةـ وـسـطـ الـدـمـاغـ ،ـ مـتـىـ كـانـ مـعـتـدـلـاـ عـلـىـ الـأـمـرـ الـطـبـيـعـيـ سـلـاـمـاـ مـنـ الـآـفـاتـ الـعـارـضـةـ كـانـ فـكـرـ الـإـنـسـانـ وـرـؤـيـتـهـ وـتـكـيـزـهـ وـفـهـمـهـ عـلـىـ مـاـ يـنـبـغـيـ ...ـ »ـ (ـ جـ ٣ـ ،ـ صـ ٤٠٧ـ /ـ ٤٠٥ـ)ـ .ـ

«ـ الـنـفـسـ هـيـ مـزـاجـ الـبـدـنـ »ـ (ـ ٤٠٧ـ)ـ «ـ أـمـاـ الـأـهـيـوـنـ فـيـرـونـ خـلـافـ ذـكـ »ـ (ـ ٤٠٨ـ)ـ أـرـأـيـتـ إـذـنـ إـلـىـ أـيـ حدـ أـرـادـ إـخـوانـ الصـفـاـ أـنـ بـقـفـواـ عـنـ «ـ الـبـدـنـ »ـ وـحـدهـ ،ـ بـماـ فـيـهـ مـنـ أـعـضـاءـ لـلـحـسـ وـأـجـزـاءـ لـلـدـمـاغـ ،ـ فـهـذـهـ وـحـدهـ هـيـ أـدـواتـ الـمـعـرـفـةـ ،ـ إـذـاـ اـخـتـلـافـ قـدـراتـهـاـ عـنـ أـفـرـادـ النـاسـ اـخـتـلـفتـ بـالـتـالـيـ مـعـلـومـاتـهـمـ ثـمـ اـخـتـلـفتـ آـخـرـ الـأـمـرـ عـقـائـدـهـمـ وـمـذـاهـبـهـمـ .ـ

ولقد يقال لهم ما يسارع أغلب الناس عادةً إلى قوله ، وهو أن الحواس قد تخدع ، فترى حقيقةً ما ليس بحق ، فكيف نجعلها مصدر العلم؟ وللتجربيين المعاصرین لنا دفع لهذا الرد ، وهو أن الحواس لا تخطيء أبداً فيما تراه أو تسمعه ، وإنما يحيي الخطأ من أحکامنا التي نرتبها على ما تدركه الحواس ، يقول مثلاً : إن العين ترى قرص الشمس صغيراً مع أنه في حقيقته عالم ضخم ، والجواب على ذلك هو : إن قرص الشمس في رؤية العين هو صغير كما تراه ، فإذاً عن ذلك أن تستدل من هذه الرؤية البصرية حكماً عن حجم الشمس في حقيقتها الخارجية ، فانت الذي أخطأ ؛ (راجع ما يقوله في ذلك الفيلسوف الإنجليزي المعاصر « آير » في كتابه « أسس المذهب التجريبي ») - وإنما سُقت للقارئ هذه اللمحة عن فيلسوف معاصر ، لأعقب عليها بما قاله إخوان الصفا في خداع الحواس ، ليتبين كم كانوا تجربيين في مذهبهم الفلسفي بروح تكاد تكون شبيهة بالتجربيين المعاصرين يقولون :

« أعلم أن لكل حاسة مدركات بالذات ومدركات بالعرض ؛ وهي لا تخطيء في مدركاتها التي لها بالذات ، وإنما يدخل عليها الخطأ والزلل في المدركات التي لها بالعرض ، مثل ذلك البصر ، فإن الذي له من المدركات بالذات هي الأنوار والظلمة ، وهي لا تخطيء في إدراكها في جميع الأوقات البة ؛ فاما إدراكها الألوان والأشكال والأوضاع والأبعاد والحركات وما شاكلها فهي تدركها بتوسيط التور والضياء على الشرائط التي ذكرناها ، وقد يدخل عليها الخطأ والزلل في ذلك إذا نقصت الشرائط التي تحتاج إليها ... ثم أعلم أن لكل قوة من هذه الحواس الخمس خاصية ليست للأخرى ، ولكن الخاصية التي تعمها هي أنها لا تخطيء في مدركاتها إذا تمت شرائطها ، ولم يعرض لها عائق ؛ وخاصة أخرى : أنها لا تدرك كل واحدة منها محسوسات أخواتها التي لها بالذات ، مثل ذلك البصر

فإنه لا يدرك الأصوات ولا الروائح ولا الطعوم ، وهكذا أخواتها ، ولكن بما تشارك في المحسوسات الالاتي لهن بطريق العَرَض مثل الحركة ، فإنهما تدرك وتعلّم بالبصر وللمس والسمع جميًعاً » (ج ٣ ، ص ٤١١ / ٤١٢) .

تجريبيون حسيون ماديون هؤلاء الإخوان في تصوّرهم لعملية المعرفة كأشد ما يكون التجريبيون اعتماداً على مادة الأبدان وخصائصها ، يقولون : « العلة في تفاوت الناس في القدرة على التصور الذهني ليست من اختلاف جواهر نفوسهم ، ولكن من أجل اختلاف تركيب أدمعتهم واعتدال أمزجتها أو فسادها وسوء مزاجها » (ج ٣ ، ص ٤١٨)

ونمضي مع إخوان الصفا في حديثهم المتع هذا ، الذي هو جدير بأن يُذكَر لمعاصرينا - لا أقول من عامة الناس - بل لمعاصرينا من الأساتذة الفلسفية في الجامعات ، الذين شالوا الدنيا وحطوها من الغضب حين ساير كاتب هذه الصفحات شعبَة من الفلسفة المعاصرة أرادت أن تقصر المعرفة العلمية على الحواس فالعقل : فهم حريصون على أن يكون للغيب المجهول من طبيعة الإنسان كل الأثر في علم الإنسان ، حتى إذا كان هذا العلم علماً بالطبيعة ! ... نمضي مع هؤلاء الإخوان في حديثهم عن تحليل المعرفة ومصادرها ، فهم يقولون : أما تحكيم القوة المفكرة فيما ينشب بين العقلاً « من المنازعات والخصومات في الآراء والديانات والمذاهب فهي لا تحكم لأحد بين الخصمين بالصواب ولا بالخطأ إلا بعد ما شهد شاهدان من الحواس الخمس ، أو نتائج مقدمات جزئية من أوائل العقول »

آه !! هكذا ربما صاح في وجهي أنصار « الجوانية » من أساتذة الفلسفة المعاصرين لنا في مصر بالذات ؟ سوف يقولون : أرأيت ؟ إنهم يعلقون العلم أيضاً على « أوائل العقول » وهي عبارة يقصدون بها ما قد اصطلطعنا نحن على تسميته بالمعرفة « القَبْلِيَّةً » (أي المعرفة التي ندركها قبل ممارسة التجربة بحواسنا) ؛ ولما كانت المعرفة القَبْلِيَّة هذه مستقلة عن دنيا

التجربة ، فهي عندهم دليل على أن الحواس ليست المصدر الوحيد . بل ليست المصدر المهام في تحصيل المعرفة ، وأن المعول الأول هو على الصور العقلية الفطرية « الأولانية » التي تكون للعقل بحکم أنه عقل وكفى ، وهي هي ما يسميه إخوان الصفا بعبارة « أوائل العقول » ؛ لكن هؤلاء الإخوان لا يتركونا قبل أن يحددوا ما يريدون بعبارتهم هذه ، فيقولون : « ثم أعلم أن كثيراً من العقلاة يظنون أن الأشياء التي تُعلم بأوائل العقول مركبة (أي فطرية) فنسيّتها لما تعلقت بالجسم ، فهي تحتاج إلى التذكّر ، ويسمون العلم تذكراً . ويحتاجون بقول أفلاطون : « العلم تذكراً » ، وليس الأمر كما ظنوا . وإنما أراد أفلاطون بقوله « العلم تذكراً » أن النفس علامة بالقوة ، فتحتاج إلى التعليم حتى تصير علامة بالفعل ، فسمي العلم تذكراً ؛ ثم إن أول طريق التعاليم هي الحواس ، ثم ، العقل ، ثم البرهان ، ولو لم يكن للإنسان الحواس لامكنته أن يعلم شيئاً ، لا المبرهنات ولا المعقولات ولا المحسوسات البتة » (ج ٣ ، ص ٤٢٤) .

إننا لنقرأ لإخوان الصفا النص الآتي ، فيخيل إلينا أننا إنما نقرأ نصاً مقتبساً من « هيوم » الذي قد يعد أبواً للتيار التجاري كله في فلسفة أوروبا الحديثة والمعاصرة ، فاقرأ معى قوله : « إن كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه لا تخيله الأوهام ، وما لا تخيله الأوهام لا تتصوره العقول ، وإذا لم يكن شيء معمقول فلا يمكن البرهان عليه ، لأن البرهان لا يكون إلا من نتائج مقدمات ضرورية مأخوذة من أوائل العقول ، والأشياء التي هي في أوائل العقول إنما هي كليات أنواع وأجناس ملنقطة من أشخاص جزئية بطريق الحواس . والدليل على ذلك : الصبي ، لو لا أنه قدر أن عشر جوزات أكثر من خمس ، أو خشبة طولها عشرة أذرع أطول من أخرى لها ستة أذرع . فمن أين كان يمكنه أن يعلم أن الكل أكثر من الجزء ؟ » (ج ٣ ، ص ٤٢٤) .

هكذا يقف إخوان الصفا من رد الأصول العقلية كلها من تصورات عامة إلى ما يطلق عليه أحياناً اسم «البدويات»، ردّها إلى انتطاعات حسية تأثرت بها حواس الإنسان بمؤثرات جاءت إليها من مصادر الأشياء الخارجية، وهو موقف قوي صريح، لم نعهد بهذه القوة والصرامة والوضوح إلا في أعلام الفلسفة التجريبية المحدثين والمعاصرين؛ من «هيوم» إلى «جون ستيفارت مل» إلى أصحاب الوضعية المنطقية في زماننا؛ فإذا رأينا هذا، عجبنا أشد العجب من نفر من الزملاء، سواء فيهم من جعل تدريس الفلسفة في الجامعات العربية حرفة، أو من اكتفى بثقافة عامة، سمعوا من مؤلف هذا الكتاب دفاعاً عن موقف كهذا في تحليل المعرفة العلمية، فاتهمه بالكفر من أهله، وبالجهل آخرون؛ دون أن يكلفو أنفسهم عناء ساعات قلائل يقضونها في قراءة تصريحهم بأصول هذه الفكرة وفروعها؛ فإذا نقول أكثر مما قاله إخوان الصفا في ذلك السياق نفسه من رسائلهم، إذ قالوا:

«إن أشد بلية على الصناعة [يقصد التخصص العلمي في فرع معين من فروع العلم] وأعظم محنـة على أهـلها، هو أن يتـكلـمـ علىـهاـ منـ ليسـ منـ أهـلـهاـ، وـيـحـكـمـ فيـ فـرـوعـهاـ وـلـاـ يـعـرـفـ أـصـلـهاـ،ـ فـيـسـعـ مـنـهـ قـوـلـهـ،ـ وـيـقـبـلـ مـنـهـ حـكـمـ؛ـ وـهـذـاـ الـبـابـ مـنـ أـجـلـ أـسـبـابـ الـخـلـافـ الـذـيـ وـقـعـ بـيـنـ النـاسـ فـيـ آرـائـهـمـ وـمـذـاهـبـهـمـ؛ـ وـذـلـكـ أـنـ قـوـمـاـ مـنـ الـقـصـاصـ وـأـهـلـ الـجـدـلـ يـتـصـدـرـونـ فـيـ الـمـجـالـسـ وـيـتـكـلـمـونـ فـيـ الـآرـاءـ وـالـمـذـاهـبـ،ـ وـيـنـاقـضـونـ بـعـضـهـاـ بـعـضـاـ وـهـمـ غـيرـ عـالـمـ بـمـاهـيـاتـهـاـ،ـ فـضـلـاـ عـنـ مـعـرـفـهـمـ بـحـقـائـقـهـاـ وـأـحـكـامـهـاـ وـحـدـودـهـاـ،ـ فـيـسـعـ قـوـلـهـمـ الـعـوـامـ وـيـحـكـمـونـ بـأـحـكـامـهـمـ،ـ فـيـضـلـونـ وـيـضـلـونـ وـهـمـ لـاـ يـشـعـرـونـ» (جـ ٣ـ،ـ صـ ٤٣٨ـ).

—٣١—

لكتنا نخطىء لو سبق إلى أوهامنا ظن بأن هؤلاء «إخوان» قد اطردت

معهم الوقفة التجريبية العلمية في كل ما تعرضوا له من مسائل ؛ إننا لو توقعنا منهم شيئاً كهذا لفانتنا - إذن - روح عصرهم ؛ فكيف نتجاهل حقيقة كبرى في روح الثقافة التي أحاطت بهم من أنها ثقافة استمدت روافدها من عيون مختلفة ، فلما صَبَّت تلك الروافد ماءها في وعاء واحد ، امترج بعضها بعض امترجاً عضوياً متكملاً آنا ، وتنافر بعضها مع بعض فكانا أقرب إلى العناصر المجاورة منها إلى العناصر المترزة .

وها هم أولاء أصحابنا « الإخوان » يميلون مرة نحو النظرية التجريبية الحسية ، كالمي رأينا نموذجاً منها في الصفحات السالفة ، ثم يميلون، مرة أخرى نحو نظرية عقلانية الأسس ، فلا تقوم على حسٌ ولا تجربة ، سواء شروا بذلك المفارقات أو لم يشعروا ؛ فربما كانوا على وعي بمفارقاتهم تلك ، لكنهم آثروا أن يقفوا من كل مجال فكري الموقف الذي يناسبه ، دون أن يكلفو أنفسهم شطط التوحيد الشامل الكامل في نظرة واحدة متسقة أصولها مع فروعها ، وكلياتها مع جزئياتها .

فقد جعلوا القسم الأول من رسائلهم للفكرة الرياضية التي نقلوها نقلأً عن الفيتاغوريين الأقدمين ؛ وإذا قلنا « الفكرة الرياضية » هنا ، فكأننا قلنا إن النظرة أساسها عقلاني ، ثم تجبي التجربة على سبيل التطبيق المؤيد ، لا على سبيل اليبنوج الذي نشق منه ونستوي ؛ فتحن نعلم أن فيتاگوروس وأصحابه قد جعلوا « العدد » أساساً لتفسير الكون بكل ما فيه من كائنات ؛ يمعنى أن الأشياء « صنعت » صنعاً من العدد تماماً كما نقول مثلاً إن هذه المنضدة مصنوعة من الخشب وذلك المفتاح مصنوع من حديد ؛ كيف ؟ ابدأ النظر كما بدأ فيتاگوروس بأن تنظر إلى الأشياء نظرة « هندسية » ، واجعل المميز الذي يميز شيئاً من شيء هو « الشكل » الذي صيغ فيه ؛ فعندئذ لا يكون الفارق بين كتابي هذا وقلمي أن الكتاب من ورق والقلم من معدن ، بل يكون الفارق هو أن الكتاب مستطيل الشكل والقلم اسطواني ؛

إذا بدأت هذه البداية ونظرت إلى الأشياء بهذه النظرة ، سهل عليك بعد ذلك أن تصنف الأشياء على أساس «الأشكال» الهندسية ، فنها ماهو «نقطة» ومنها ما هو «خط» ومنها ما هو «سطح» ومنها ما هو «مثلث» أو «مربع» أو «مستطيل» أو «دائري» إلى آخر الأشكال التي يمكن أن تتفرع من هذا الأصل ، إن كان لهذه الأشكال آخر .

فالأساس - كما ترى - عقلي صرف ، ثم تجيئ بعد ذلك مارستنا التجريبية للأشياء الواقعية ، فتردّها إلى تلك الأقسام العقلية النظرية ؛ ولعل الغلطة «الرياضية» الأولى التي وقع فيها الفيثاغوريون ، والتي تبعت منها بقية الأغلاط الفرعية ، هي أنهم وحدوا بين وحدة الهندسة - التي هي النقطة - ووحدة الحساب - التي هي الواحد ؛ ومن ثم جعلوا فكرة «النقطة» وفكرة «الواحد» متزادتين ، فإذا وضعنا نقطة إلى جوار نقطة أخرى ، نشأ - هندسياً - خط ، وهنا يقفز الفيثاغوريون من مستوى الهندسة إلى مستوى الحساب ، فيقولون إن الخط هو اثنان ، وهكذا دواليك في سائر الأشكال كل شكل يقابل عدد ؛ فإذا رأينا شيئاً على شكل مثلث - هندسياً - رمزوا له هم بالعدد ثلاثة ، على أساس أن أقل عدد يمكن أن يكون منه التقاطع على شكل مثلث هو الثلاثة ، بان يجعل اثنين منها قاعدة ، ثم تضع الثالث عليهما ليكون رأساً للمثلث ، وهكذا .

أخذ إخوان الصفا هذه الفكرة وتبتوها لأنفسهم ، ولا غرابة ، فطريقة تكوينهم نفسه من حيث هم جماعة من الخلان الأولياء بعضهم لبعض ، هي كطريقة الفيثاغوريين حين أتوا من أنفسهم أول الأمر جماعة من الإخوان تربطهم الصداقة والظهور وخلوص النصح وصفاء النية ؛ فكان أن جعل إخوان الصفا «العدد» أصلاً للأشياء ، كما فعل الفيثاغوريون سواء بسواء ، ورتباوا على ذلك ترتيبهم سواء بالنسبة إلى الأمور الطبيعية أو الأمور الروحانية بغير تمييز .

وهم يعترفون بتبنيهم للمذهب الفيثاغوري صراحة ، فتراهم يقولون : « نقول على رأي فيثاغورس الحكم : إن طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد ؛ فمن عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصه ، أمكنه أن يعرف كمية أجناس الموجودات وأنواعها » (ج ٣ ، ص ١٧٨) « فلما كان الباري هو مبدع الموجودات ، فهو الواحد بالحقيقة » وإن جميع الأشياء تتبع أجناس من حيث المهيولي – أي من حيث مادتها – فإذا اختلفت بعد ذلك وتبينت ، فإنما يكون ذلك من حيث الصورة ، والصور مختلف بين شيءٍ وشيءٍ ، بحسب مقادير الشكل فيما ؛ فهناك من الأشياء ما هو ثنائي ، وما هو ثلاثي ، أو رباعي ، وهكذا .

فن الثنائيات : المهيولي والصورة ، الجوهر والعرض ، العلة والمعلول ، البسيط والمركب ، المظلوم والمغير ، المتحرك والساكن ، العالي والسفلي ، الحار والبارد ، الرطب والجاف ، الخفيف والثقيل ، الخير والشر ، الصواب والخطأ ، الذكر والأئن ، « ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » .

ومن الثلاثيات : الأبعاد الثلاثة – الطول والعرض والعمق ، والمقادير الثلاثة – الخط والسطح والجسم ؛ والأزمان الثلاثة – الماضي والحاضر والمستقبل ؛ ودرجات الحق – الواجب والممتنع والممكن ؛ والعلوم الثلاثة – الرياضية والطبيعية والإلهية .

ومن الرباعيات : الطبائع الأربع – الحرارة والبرودة والرطوبة والجفافة ؛ والأركان الأربع – النار والهواء والماء والارض ؛ والأخلاط الأربع – الصفراء والدم والبلغم والسوداء ؛ والفصول الأربع – الربيع والصيف والخريف والشتاء ؛ وال الجهات الأربع – الشرق والغرب والشمال والجنوب ؛ ومراتب العدد – آحاد وعشرات ومئات وألوف .

ومن الخماسيات : الخمسة الأجناس من الحيوان – الإنسان والطير

والسابع والشأن ذو الأربع ، والذى ينساب على بطنه ؛ والخمسة الأجزاء الموجودة في النبات : الأصل والعروق والورق والزهر والثمر ؛ والخمسة الأيام الملقب أسماؤها بالعدد – الأحد والاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس ؛ والصلوات الخمس ؛ والخمس القواعد التي بني عليها الإسلام ، والحرروف المستعملة في أوائل السور القرآنية ، فنها ما هو من حرف واحد ، وما هو من حرفين ... إلى خمسة أحرف .

حتى إذا ما وصل « إخوان الصفا » في ذلك إلى العدد سبعة ، وأخذوا يذكرون الأشياء « المسبعة » ذكرها المسبعة أو السبعة من غلة الشيعة الذين ذهبوا إلى أن النطقاء بالشريعة سبعة ، وهم : آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ثم محمد المهدي سبع النطقاء (وهو عندهم الإمام) وبين كل اثنين من النطقاء سبعة آئمة .

واستطرد « الإخوان » هنا ليبيروا كيف جاءت الفرق الدينية كلها على أساس « العدد » ؛ فهناك الديانة الثنوية كالمانوية التي جاءت مصدقة للمذهب الزرادشتي الذي يجعل للكون إلهين : إله النور وإله الظلمة ، وهما لذلك إله الخير وإله الشر ، وإله للنهار وإله للليل ؛ وهناك الديانة المثلثة عند النصارى ، وبالطبع هناك الموحدون وهم المسلمين (ج ٢٣ ص ١٧٨ - ١٨٢) .

« فما من عدد من الأعداد إلا وقد خلق الباري جل ثناؤه جنساً من الموجودات مطابقاً لذلك العدد قل أو كثر » (ج ٣ ، ص ٢٠٥) .

— ٣٢ —

ونترك هذا الجانب الرياضي من وقفة إخوان الصفا ، وهو جانب – كما رأيت – امترج فيه الأساس العقلاني بالتهاويم ، الخرافية الشاطحة ، وتنقل إلى جانب آخر يصح أن نقول عنه إنه جانب بيولوجي من وجهة النظر

عندهم ، وذلك أنهم حاولوا أولاً أن يرتبوا الوجود إلى مراتبه العليا والسفلى ، ثم أن يروا بعد ذلك الطريقة التي يخلص بها الأدنى من الأعلى آناً ، والأعلى من الأدنى آناً آخر .

فراتب الوجود الهاابطة من أعلى إلى أدنى هي عندهم ، أولاً ، الله الذي قالوا عنه أنه «الواحد» بلغة الرياضة التي قرعوا بها الكون ، ومن الواحد الأعلى خرج جوهر روحاني بسيط في تكوينه ، وهو ما أسموه بالعقل الفعال ؛ وثالث المراتب مرتبة النفس التي صدرت عن العقل الفعال ، ولذلك أن تسميتها كذلك بالعقل المفعول ، لأنها قابلة لتأثير الصور التي يلهمها إياها العقل الفعال كما يتلقى طالب العلم تعاليم استاذه ؛ ومن هذه النفس الكلية يرزق مرتبة رابعة هي المادة الخالصة التي لم تتشكل ، واسمها عندهم – كما هي تسمى عادة في مجال الفلسفة الناقلة عن أرسطو – «المهوي» ؛ ثم جاءت المرتبة الأخيرة وهي التي صيغت فيها تلك المهوي الأولى في مقدار معينة من حيث الطول والعرض والعمق ، فصارت بذلك جسماً مطلقاً ، أي أنه بعدها يكون قابلاً للتشكيل في مختلف الأجسام التي نراها من حولنا .

ذلك هو الكون بمراتبه المتالية هيوطاً ؛ ولقد جاء الإنسان ليتمثل بمقاييس مصغرٍ – تلك المراحل نفسها التي اجتازها العالم في نشأته ، ومن ثم جاز لنا أن نسمي الإنسان عالماً صغيراً ، أو أن نسمى العالم كله إنساناً كبيراً لأن كلّاً منها يعكس بحقيقةه حقيقة الآخر ؛ ومن أجل هذا التقابل بين الجانين قيل إن الإنسان إذا أراد دراسة الكون ، فما عليه إلا أن يبدأ بدراسة نفسه ، لأنّه واجد فيها نموذجاً مصغراً (ج ٣ ، ص ١٨٩) .

إذا همنا بدراسة كهذه ، كان أول ما يلفت النظر ، هو أنّ الإنسان – ومثله الكون في جملته – وحدة عضوية يستحيل علينا أن نحللها إلى أجزاء مستقلة بعضها عن بعض وإلا بطل وجوده على حقيقته ، وفي ذلك يقول إخوان الصفا :

« ومن يريد أن يفهم حكم العام ومجاري أمره في فروع الموجودات التي في العالم من أصولها ، تلك الأصول من أصول آخر قبلها ، إلى أن تنتهي إلى أصل يجمعها كلها ؛ كمثل شجرة واحدة لها عروق وأعصان ، وعليها فروع وقضبان ، وعلى تلك الفروع والقضبان أوراق وتحتها نور وثمار لها لون وطعم ورائحة ...

« كمجرى حكم جنس الأجناس الذي تحته أنواع ... وتحت تلك الأنواع أشخاص كثيرة مختلفة الصور والأشكال والهياكل والأعراض ...

« كمثل قبيلة لها شعوب ولشعوبها بطنون ، ولبطونها أفراد ، ولا فرادها عماير ، ولها عشائر وأقارب ...

« كمجرى حكم شريعة واحدة فيها مفروضات كثيرة ، ولذلك المفروضات سنن مختلفة ، ولذلك السنن أحكام متباعدة ، ولذلك الأحكام حدود متغيرة يجمعها كلها دين واحد ، لأهل مذاهب مختلفة ، ولكل أهل مذهب مقالات متغيرة ، وتحت كل قالة أقاويل كثيرة مفتنة ...

« كمجرى حكم دُكَانٍ لصانع واحد ، وله فيه أدوات وآلات مختلفة الصور ، وله بها ومنها أفعال وحركات مفتنة ، ومصنوعاتها مختلفات الصور والأشكال والهياكل ، وقوة نفسه سارية فيها كلها ، وحكمه جارٍ عليها بحسب ما يليق بوحد واحد منها ...

« كمجرى حكم دار ، فيها بيوت وخزائن ، وفي ذلك الخزائن آلات وأوانٍ وأثاث لرب الدار ، وله فيها أهل وخدم وغلمان وحكمه جارٍ فيها وفيهم جميعاً

« كحكم مدينة حولها أسوار ، وفي داخلها محالٌ ومخانات ونواعح فيها شوارع وطرق وأسواق ، في خلاها منازل ودور فيها بيوت وخزائن فيها أموال وأمتدة وأثاث وآلات وحوائج ، يملكونها كلها ملك واحد ، له

في تلك المدينة جيوش ورعية وغلمان وحاشية وخدم وأتباع ، وحكمه جاء في رؤساء جنده وأشراف مدنته ... » (ج ٣ ، ص ٢١٢/٢١٦)

وأظنه وصفاً أربع ما يكون الوصف من الناحية الأدبية ، تصويراً لفكرة الوحيدة العضوية التي تضم الكون كله في كائن واحد ، تجري فيه نفس كلية واحدة غير منقسمة ، برغم ما ينشعب عنها من فروع ، فهي - هذه النفس الكلية الواحدة الشاملة - « كجنس الأجناس ، والنفس البسيطة كالأنواع لها ، والأنفس التي دونها كنوع الأنواع ، والأنفس الجزئية كالأشخاص ، مرتبة بعضها تحت بعض كترتيب العدد : فالنفس الكلية كالواحد والبساطة كالآحاد ، والجنسية كالعشرات ، والتوعية كالمئات والأنفس الجزئية ، الشخصية كالألف ، وهي التي تختص بتغيير جزئيات الأجسام » (ج ٣ ، ص ٢١٦).

وما الذي جعل النفس الجزئية آخر الأمر تدخل جسماً فتكون به شخصاً معيناً محدداً بمكان وزمان ، بعد أن كانت حرة طليقة ؟ هنا نجد لفتة جميلة من إخوان الصفا ، يفرقون بها بين إنسان صغير القدر وإنسان آخر ذي همة وقدر عظيمين ؛ فقد كان المؤلف - في علاقة النفس بجسمها - أن يقال إن الجسد سجن والنفس سجينه فيه تزيد الفكاك ، أما إخوان الصفا فيفرقون في ذلك بين حالة وحالة « فليس كل نفس وردت إلى عالم الكون والفساد تكون محبوسة فيه : كما أنه ليس كل ما دخل الجبس يكون محبوساً فيه ، بل ربما دخل العبس من يقصد إخراج المحبوسين منه ، كما أنه قد يدخل بلاد الروم من يستنقذ أسارى المسلمين ؛ وإنما وردت النفوس النبوية إلى عالم الكون والفساد لاستقاذ هذه النفوس المحبوسة في جبس الطبيعة الغريبة في بحر الهيولي ، الأسيرة في الشهوات الجسمانية » (ج ٣ ، ص ٢١٨).

ومرة أخرى يعود إخوان الصفا إلى « العدد » يفسرون به - في تسلسله -

ترتيب الموجودات في هذا الكون الأرضي ترتيباً يخرج أعلىها من أسفلها ،
ما يحق لنا تسميته بنظرية للتطور عندهم ، يقولون :

«الموجودات ... مرتبة بعضها تحت بعض ، متصلة أو اخرها بأوائلها
كترتيب العدد

«بيان ذلك أن المعادن متصلة بأوائلها بالتراب ، وأواخرها بالنبات ؛
والنبات متصل آخره بالحيوان ؛ والحيوان متصل آخره بالانسان ؛ والانسان
متصل آخره بالملائكة ...

«وأما أواخر المعادن مما يلي النبات فهو الكثأة والقطر وما شاكل ذلك ؛
وذلك أن هذا الجنس من الكائنات يتكون في التراب كالمعden ، ثم ،
ينبت ... كما ينبع النبات ؛ ولكن من أجل أنه ليس له ثمرة ولا ورقة ،
ويتكون في التراب كما تكون الجواهر المعدنية وعلى أشكالها . صار يشبه
المعادن ، ومن جهة أخرى يشبه النبات ...

«وأما النبات ، فأقول إن هذا الجنس من الكائنات متصل أوله بالمعدن
... وأخره بالحيوان ...

«والنخل آخر مرتبة النباتية ، مما يلي الحيوانية ، وذلك أن التخل نبات
حيواني ، لأن بعض أعماله وأحواله مابين لأحوال النبات وإن كان جسمه
نباتياً ، بيان ذلك أن القوة الفاعلة فيه منفصلة عن القوة المفعولة ، والدليل
على ذلك أن أشخاص الفحولة منه مبنية لأشخاص الإناث ... وأيضاً
فإن التخل إذا قطعت رءوسها جفت وبطل نموها ونشوءها وماتت ...

«أول مرتبة من الحيوانية متصلة بآخر النبات ... فأذون الحيوان
وأنقصه هو الذي ليس له إلا حاسة واحدة فقط ، وهو الحلزون ... فليس
للحلزون سمع ولا بصر ولاشم ولا ذوق إلا اللمس فحسب ... لأن الحكمة
الإلهية لا تعطي الحيوان عضواً لا يحتاج إليه في جر المنفعة أو دفع المضر ...

فهذا النوع (اي دودة الحلزون) حيواني نباتي ، لانه ينبت جسمه كما ينبت بعض النبات ، ويقوم على ساقه قائماً ، وهو من أجل أن يحركه حركة اختياريه حيواني ، ومن أنه ليست له إلا حاسة واحدة فهو أقصى الحيوانات رتبة في الحيوانية ...

« مرتبة الحيوانية مما يلي الإنسانية ، ليست من وجه واحد ، ولكن من عدة وجوه ، وذلك أن رتبة الإنسانية لما كانت معدن الفضائل ، وينبع المناقب ، لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان ، ولكن عدة أنواع ، فتها ما قارب رتبة الإنسانية بصورة جسده مثل القرد ، ومنها بالأخلاق النفسانية كالفرس

« وأدون رتبة الإنسانية مما يلي الحيوانية هي رتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات ، ولا يعرفون من الخيرات إلا الجسمانيات ... ». (ج ٣ ، ص ٢٢٤ - ٢٢٩).

—٣٣—

وأعتذر للقارئ عن وقفة طويلة عند موضع من رسائل إخوان الصفا ، جذبني إلى قراءته جذباً ، لما فيه من طلاوة عرض وجدة فكراً ؛ فلئن كان العرض ذا طابع فني يحيله إلى قطعة من الأدب الفلسفي ، فإن الفكرة عقلية موغلة في عقلانيتها ، ولا يستطيعها إلا من أوتوا رجاحة العقل التي تمكنتهم من تحطيم المأثور ليتسنى لهم النظر الموضوعي الخالص .

وإنما قصدت تلك الصفحات الطوال من الجزء الثاني ، تلك الصفحات التي أجرى فيها كاتبها محاكمة بين بني الإنسان وأنواع الحيوان ، إذ ترفع هذه الأنواع الحيوانية شكتها إلى ولی الأمر بما تعانه من الإنسان ، رافضة أن يكون للإنسان فضل عليها من حيث أنها هي وهو معاً صنعة الله ، فيسأل ولی الأمر بني الإنسان ماذا يقولون دفاعاً عن أنفسهم ، ويجيبون

بما يظنه مؤيداً لوقفهم من آيات القرآن الكريم ، لكن الحيوان سرعان ما يجد التأويل لهذه الآيات تأويلاً يبين أن الإنسان قد جاوز حدود الحق حين فهمها على الوجه الذي فهمها به ؛ وأما ولـيـ الأمر هنا فلا هو إنسان ولا حـيوان ، ليكون محـايـداً في نـظرـه وحـكمـه بين الـطـرفـين ، إذـ هو مـلـكـ من الجـانـ يـقالـ لهـ «ـ بـيرـاستـ الحـكـيمـ » .

وتبدأ الصورة الأدبية الرائعة هذه ، بأن جعلت مقر «ـ بـيرـاستـ الحـكـيمـ » جزيرة في وسط البحر الأخضر مما يلي خط الاستواء ، وهي طيبة الهواء والتربة ، فيها أنهار عذبة وعيون جارية وأشجار مختلفة ألوانها وثمارها ؛ وحدث ذات يوم أن طرحت الرياح العاصفة مركباً من سفن البحر إلى ساحل تلك الجزيرة ، وكان على المركب قوم من التجار والصياع وأهل العلم ، فخرجوا من مركبهم إلى أرض الجزيرة وطافوا بها ، فرأوا فيها من ضروب النبات ومن صنوف الحيوان من بهائم وأنعام وطيور وسباع ووحش وهوام وحشرات ، وكان الكل يألف الكل ويأنس له ؛ فاستطاب القوم الجزيرة وما عليها ، واستوطناها بها ، وأخذوا يبنون ويعمرون وينشطون بحياتهم على نحو ما اعتادوا في بلادهم أن يفعلوا ؛ وعندئذ لم تأخذهم ريبة من أنفسهم حين تعرضوا لما استطاعوا أن يتعرضوا له من صنوف الحيوان ليستخدموها وليركبواها ؛ حتى فزعت صنوف الحيوان هذه المصيبة التي تكـيـتـ بهاـ منـ حيثـ لاـ تـدرـيـ ، لكنـ هـؤـلـاءـ النـاسـ تعـقـيـوـهاـ حتـىـ أـمـسـكـوـهاـ وأـعـادـوـهاـ معـهـمـ لتـكـونـ مـسـخـةـ لأـغـراضـهـمـ .

فجمعت البهائم والأنعام زعماءها وخطباءها ، وذهبت إلى «ـ بـيرـاستـ الحـكـيمـ » - لـلـكـ الجـنـ - وشكـتـ إـلـيـهـ ماـ لـقـيـتـ منـ جـوـرـ بـنـيـ آـدـمـ ، وـتـعـدـيـمـ عـلـيـهـ ، وـاعـتـقادـهـ فـيـهـ بـأـنـهـ عـيـدـهـ لـهـ ؛ فـبـعـثـ مـلـكـ الجـنـ رسـوـلـاـ إلىـ أولـتـكـ القـومـ وـدـعـاهـمـ إـلـىـ حـضـرـتـهـ ، فـذـهـبـتـ مـنـهـمـ طـائـفـةـ عـدـادـهـ نـحـوـ سـبـعينـ رـجـلاـ ، اـخـتـارـوـهـمـ مـنـ يـتـمـونـ إـلـىـ بـلـدـانـ شـتـىـ ؛ فـلـمـاـ مـثـلـواـ بـيـنـ مـلـكـ الجـنـ ، قالـ

لهم على لسان ترجمان : ما الذي جاء بكم إلى بلادنا ؟
— قال قائل منهم : دعانا ما سمعنا من فضائل الملك وعدهه ؟ وهذا نحن أولاء
بين يديه ليحكم بيننا وبين عبادنا الآباء من صنوف البهائم والأنعام .
— فقال الملك : بينما ما تريدون .

— قال زعيم الإنس : نقول إن هذه البهائم والأنعام والسباع والوحش أجمع
عيدهُ لنا ، ونحن أربابها ؛ لكننا نراها إما هاربة آبقة عاصية ، وإما
مطيبة وهي كارهة منكرة لحقوقنا فيها .

— قال الملك : وما حجتك فيما زعمت للإنس من سلطان عليها ؟
— قال الإلهي : لنا على ذلك دلائل شرعية سمعية على ما قلنا ، وحجج
عقلية تؤيد ما زعمنا .

[هنا يمضي النص فيقول : فقام الخطيب من الإنس من أولاد
العباس ، ورقى المنبر ، وخطب الخطبة ، وقال : ...

ما يؤكّد أن الصورة الرمزية كلها إنما صيغت من قبيل الثورة
على حكم العباسين وما يلقاه الناس منهم من صنوف الجحود ،
وكأنما هؤلاء الناس عبيد لهم — راجع ج ٢ ، ص ٢٠٦ وما بعدها]

وبالطبع كان مما أورده المتكلّم تأييداً لزعمه السيادة على الحيوان ،
قول الله عز وجل : « والأنعام خلقها لكم ، فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون »
وقوله تعالى : « وعليها وعلى الفُلك تُحملون » وقوله تعالى : « وتحمل أثقالكم
إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس » وقوله : « والخيل والبغال والحمير
لتراكبها وزينة ... آيات كريمة تدل كلها على أن صنوف الحيوان إنما
خلقت للإنسان ومن أجله .

— فتوجه الملك بالسؤال إلى جماعة الحيوان : قد سمعتم يا عشر البهائم
والأنعام ما قال الإلهي من آيات القرآن ، فاستبدل بها على دعواه ، فإذا
تقولون في ذلك ؟

- فقام عند ذلك زعيمها - وهو البغل - وقال : ليس في شيء مما قرأ هذا الإنساني من آيات القرآن دلالة على ما زعم من أنهم أرباب لنا ونحن عبيد لهم ؟ إنما هي آيات تذكّرهم بما أنعم الله عليهم به ؛ فقال لهم : « سخرها لكم » كما قال : « سحر الشمس والقمر والسماء والرياح » أفترى أنها الملك بأنها قد أصبحت بذلك عبيداً للإنسان ؟ وأن الناس هم أربابها ؟ ؛ ألا إن الله تعالى خلق كل ما في السموات والأرض ، وجعلها مسخرة بعضها لبعض ، إما بجلب المنفعة أو لدفع الضرر .

واستطرد زعيم البهائم ليقول : أيها الملك ! كنا نحن وأباؤنا سكان الأرض قبل خلق آدم أبي البشر ، قاطنين في أرجائهما ، تذهب وتبجي كل طائفة منها في بلاد الله طلباً للعيش ؛ كل منا مقبل على شأنه في مكان يوافق ماربه من برية أو أجمة أو جبل أو ساحل أو تلال أو غياض أو رمال ؛ آمنين في أوطاننا ، معافين في أجسادنا ، وممضت على ذلك الدهور والأزمان ، حتى جاء بنو آدم وانتشروا في الأرض برأ وبحراً وسهلاً وجبلأً ، وضيقوا علينا الأماكن والأوطان ، وأخذوا منها من أخذوا أسيراً ، من الغنم والبقر والخيل والبغال والحمير ، وسخروا واستخدموها واتبعوها بالكلبة والعناة في الأعمال الشاقة ، من الحمل والركوب والشدّ في الدواليب والطواحين بالقهر والضرب والهوان وألوان من العذاب طول أعمارنا ، فهرب منها من هرب في البراري والغار ورعوس الجبال ؛ لكن بني آدم تعقبونا حتى وقع في قبضتهم منا من وقع ، فشدوه بالغُل والقيد والقصص والذبح والسلخ وشق الأجوف وقطع المفاصل وتنف الريش وجز الشعر والوبر ، ثم نار الطبخ والوقد والتشوية وألوان من العذاب لا يبلغ الوصف كنهها

- فسأل الملك زعماء الإنس (بعد أن حَصَنَ نفسه بأعوانه وجنده من قبائل الجن) : ما تقولون فيما تحكى هذه البهائم والأنعام من الجور ، وما يشكون من الظلم والعدوان ؟

- فقال زعيم الإنس : نقول إن هؤلاء عبيد لنا ونحن موالياً ، ولنا أن نتحكم عليها تحكم الأرباب
- فقال الملك للإنسي : إن الدعاوى لا تصحَّ عند الحكم إلا بالبيانات ،
ولا تُقبل إلا بالحجَّة الواضحة .
- فقال الإنسى : إن لنا حججاً عقلية ولدائل فلسفية تدل على صحة ما قلنا
- قال الملك : ما هي ؟
- قال الإنسى : حسنٌ صورتنا ، ونقويم هيكلنا ، وانتصاب قامتنا ،
وجودة حواسنا ، ودقة تمييزنا ، وذكاء تفوسنا ، ورجحان عقولنا .
- فقال الملك لزعيم البهائم : ما تقول فيما قال الإنسى ؟
- قال : ليس شيء مما قال بدليل على ما أدعى ؟
- قال له الملك : كيف ؟ أليس انتصاب القيام واستواء الجلوس من شرم
الملوك ، وانحناء الأصلاب والانكباب على الوجه من صفات العبيد ؟
- قال زعيم البهائم : إن الله - جل شأنه - ما خلقهم على تلك الصورة
لتكون دالة على أنهم أرباب ، ولا خلقنا على هذه الصورة لتكون دلالة
على أننا عبيد ؛ ولكن لعلمه واقتضاء حكمته بأن تلك البنية هي أصلح
لهم ، وهذه أصلح لنا ؛ وبيان ذلك أن بني آدم عراة بلا ريش على
أبدانهم ، ولا وبر ولا صوف على جلودهم يقيهم الحر والبرد ؛ ولما
كانت أرزاقيهم من ثمر الأشجار ، ودثارهم من أوراقها ، وكانت
الأشجار متتصبة في جو الهواء ، خلقت قامة بني آدم متتصبة ليسهل
عليهم تناول الشجر والورق منها ؛ وأما نحن فلأن أرزاقنا من حشيش
الأرض ، فقد جعلت أبداننا منحنية ليسهل علينا تناولها ؛ وإذاً فلا
أحسن ولا أرداً في هذا الاختلاف بل هي طبيعة العيش في كلتا الحالتين
وما تقتضيه .
- فقال الملك لزعيم البهائم : وماذا تقول في قول الله عز وجل « لقد خلقنا
الإنسان في أحسن نقويم » ؟

- فقال الزعيم : الآية تعني أنه خلقه في تناسب تمام مع ظروفه ، فلم يجعله طويلاً دقيقاً ، ولا قصيراً لزيقاً ، بل ما بين ذلك ؛ وكذلك الأمر معنا ، فنحن من هذه الناحية سواء .

- قال الإنسى لزعيم البهائم : من أين لكم اعتدال القامة واستواء البنية وتناسب الصورة ، وقد نرى الجمل عظيم الحجمة ، طويل الرقبة ، صغير الأذنين ، قصير الذئب ؟ ونرى الفيل عظيم الخلقفة ، طويل النابين واسع الأذنين ، صغير العينين ؟

- فأجاب زعيم البهائم : ذهب عليك - أيها الإنسى - أحسناها ، وخفى عليك أحكها ؛ أما علمت أنك لما عيَّنتَ المصنوع فقد عيَّنتَ الصانع ؟ أو لا ترى بأن هذه كلها مصنوعات الباري الحكم ، خلقها بحكته لعل لا يعلمها إلا هو والراسخون في العلم ؟ فإذا كان الجمل طويل الرقبة ، فلكي يكون ذلك مناسباً لطول قوامه لبناء الحشيش من الأرض ، وليلمع مشفُرُه إلى سائر أطراف بدنِه فيحکها ؛ وأما خرطوم الفيل فهو عرض عن طول الرقبة ، وكير أذنيه ليذبُّ البق والذباب عن مآقي عينيه وفه ، إذ كان فه مفتوحاً أبداً لا يمكنه ضم شفتَيه لخروج أنيابه منه ، وأنبأ به سلاحٌ له يمنع بها السباع عن نفسه وأما الذي ذكرت - أيها الإنسى - من حسن الصورة ، وافتخرت به علينا ، فليس فيه شيء من الدلالة على ما زعمت بأنكم أرباب ونحن عبيد ؟ فإذا كان حسن الصورة شيئاً مرغوباً فيه لتجذب ذكوركم إلى إناثكم وإناثكم إلى ذكوركم ؛ فلنا كذلك ما يتبع هذا التجاذب بين ذكورنا وإناثنا .

وأما الذي ذكرته من جودة حواسكم ودقة تمييزكم ، وافتخرتم به علينا ، فليس ذلك لكم خاصة تفردون به دون سائر الحيوان ؛ لأن فيها ما هو أجدو منكم حاسة وادقة تمييزاً ؛ فالجمل يرى موضع قدميه في الطرقات الوعرة في ظلم الليل ، مما لا يرى أحدكم إلا بسراج ؛ وترى الفرسَ الجواد

يسمع وطء الماشي من بعد في ظلمة الليل ، حتى إنه ربما نَبَّ صاحبه من نومه برَكضه رجْلَه حذراً عليه من عدو أو سُبُّ ...

وأما الذي ذكرته من رجحان العقول ، فلستا نرى له أثراً أو علامة ، لأنَّه لو كان لكم عقول راجحة لما افترتم علينا بشيء ليس هو من أفعالكم ؛ وإنما العقلاة يفتخرون بأشياء هي أفعالهم من صنائع وأفكار وعلوم ومذاهب ، ومن استقامة وعدل .

- قال ملك الجن للإنسني : قد سمعت من زعيم البهائم جوابه فهل عندك شيء غير ما ذكرت ؟

- فقال الإنسني : نعم ، هنالك مناقب غير ما ذكرت ، تدل على أننا أرباب وهم عبيد لنا ؛ فمن ذلك يبعنا وشرأونا لها ، وإطعامنا وسقينا لها إذا مرضت ، وندفع عنها السبع أن تفترسها ...

- قال زعيم البهائم : أما قوله إنا نبيعاها وتشريها ، فهكذا يفعل أبناء فارس بأبناء الروم ، وأبناء الروم بأبناء فارس ، إذا ظفر بعضهم ببعض ، أفترى عليهم العبيد وأيهم المولى والأرباب ؟ وهكذا قل في أبناء السندي مع أبناء الهند ؛ وفي أبناء الجبيرة مع أبناء التوبية ؛ وفي الأعراب والأكراد والآتراء فأي هؤلاء وأولئك العبيد وأيهم المولى بالحقيقة ؟ وهل هي إلا دُولٌ ونُوبٌ تدور بين الناس ؟ ... وأما الذي ذكره الإنسني بقوله : إنا نطعمها ونسقيها وبقية ما ذكره من سائر ما يفعلون بنا ، فليس ذلك لشقة علينا منهم ، بل مخافة أن تهلك فيخسروا أثماننا وتفوتهم منافعنا لهم .

- وهنا تكلم الحمار ليؤيد البغل زعيم البهائم ، فقال : أيها الملك ! لو رأينا ونحن أسرى في أيديبني آدم ، موقرة ظهورنا بأشقائهم ، وبأيديهم العصا والمزارع يضربون أدبارنا بعنق وعنف وضجر ، كرَحْمتنا ؟ فain الرحمة بنا التي زعمها الإنسني ؟

- وعقبَ الثور فقال : لو رأيتنا - أيها الملك مشدودين في دوايهم وأرجيَّتهم
مغطاة وجوهنا ، وهم مع ذلك يضر بوننا ، لرحمتنا ، فain الرأفة منهم
 علينا التي زعمها الإنساني ؟

- ثم تكلم الكبش فقال : لو رأيتنا - أيها الملك - وبنو آدم يأخذون
 صغارنا ، فيفرقون بينها وبين أمهاها ، ليأخذوا ألبان الأمهات لأولادهم ،
 ول يجعلوا أولادنا مشدودةً أرجلها وأيديها ، محمولة إلى المذابح والمسالخ ،
 جائعة عطشانة ، تصيح فلا ترحم ، وتصرخ وتستغيث فلا تغاث ؟ ثم
 نراها مذبوحةً مسلوحةً مشقوقةً أجوانها ، مفرقةً أعضاؤها وروعوسها
 وكروشمها ومصارينها وأكبادها في دكاكين القصابين ، مقطعةً بالسواطير
 مطبوخةً في القدر ، مشويةً في التور ، ونحن سكوت لا نبكي ولا
 نشكو ! فأية رحمة علينا منهم كما زعم الإنساني ؟

- وبمثل هذا تكلم الجمل ، وتكلم الفيل ، وتكلم الفرس ، ثم تكلم
 كذلك البغل زعيمهم ...

- فلما فرغ البغل من كلامه ، التفت الجمل إلى الخنزير ، فقال له :
 قم وتكلم واذكر ما تلقون - عشر الخنازير - من جحود بنى آدم

- فقال حكيم من حكماء الجن : لا ، لعمري ليس الخنزير من الأنعام
 بل من السباع ؛ ألا ترى أن له أنياباً ويأكل الجيف ؟ وقال قائل آخر من
 الجن : بل هو من الأنعام ؛ ألا ترى أنه له ظِلفاً ويأكل العشب والعلف ؟
 ثم قال ثالث : بل هو مرَكَبٌ من السباع والأنعام والبهائم ، مثل الزرافة ،
 فهي مرَكَبةٌ من الحمار والجمل .

- فقال الخنزير للجمل : والله ما أدرى ما أقول ، من كثرة اختلاف
 الرأي في أمرنا ؛ ألم تسمع كيف اختلف فيما حكماء الجن ؟ وأما الإنس
 فهم أكثر اختلافاً ؛ فالمسلمون يقولون إنا مسوخون ويستقدرون لحومنا ؛
 وأبناء الروم يتنافسون في أكل لحومنا ، واليهود يلعنوننا من غير ذنب

منا إليهم ، لكن لعداوة بينهم وبين النصارى

هكذا ليث الحوار قائماً ومتعاً ، حتى إذا ما فرغ الفريقان مما أرادا قوله ، سأله ملك الجن مستشاريه من الحكماء ، فكاد الرأي يلتقي عند فكرة رأوها عادلة ، وهي أن الحق هو في جانب صنوف الحيوان ، وأن بني آدم جائزون بالحيوان ظالملون ؛ وإذن فالصواب هو أن يأمر الملك البهائم والأنعام الأسيرة في أيدي بني آدم أن تهرب كلها في ليلة واحدة ، وتبعُد من ديار بني آدم كما فعلت حُمُر الوحوش والغزلان والسباع .

لكن رئيس الحكماء نبه الحاضرين إلى أمر يجعل ذلك الهرب مستحيلاً ، لأن الآدميين يقيدون ما في حوزتهم من بهائم وأنعام ، أثناء الليل ، ويغلقون دونها الأبواب ؛ فاقترح أحدهم أن يبعث الملك بقبائل من الجن يفتحون الأبواب المغلقة ويفكون القيد ويعطّلون حراسها إلى أن تبعد البهائم وتنجو .

* * *

هذه صورة واحدة قبستُها للقارئ لأقدم له بها صورة عن طريقة إخوان الصفا في استخدامهم للحيوان رمزاً يرمزون به إلى ما يريدون أن يقولوه ، وهي طريقة تجدها شائعة في رسائلهم ، وخصوصاً في الجزء الثاني الذي نقلنا عنه هذه الصورة التي قدمناها ؛ وأول ما يتadar إلى ذهن القارئ هنا ، أن إخوان الصفا أرادوا شيئاً كالذي أراده « جورج أورويل » - الأدب الإنجليزي المعاصر - في كتابه « مزرعة الحيوان » ، ففي هذا الكتاب يجمع الكاتب حيوان المزرعة لتتبادل الرأي فيما بينها عما عساها فاعلة تجاه صاحب المزرعة الذي يستغلها لنفسه أبغض استغلال ؟ فلماذا لا يكون لها رأي في حياتها ، فتؤدي ما توافق هي على أدائه ، وتختتنع بما تريد أن تختتنع عنه ؟ واضح من الكتاب أن « أورويل » يسخر من الشيوعية في تصوّرها بأن العمال يجب أن يثروا على صاحب المصنع ، كما يجب أن يكون لهم الرأي

الأول في إدارة ذلك المصنوع ، إذ لا مبرر على الإطلاق أن يكون كل الجهد المبذول جهدها ، وكل الثمرة العائدة لصاحب المال الذي لا يحرك سعادته يعمل ... وربما أخطأ «أوروبي» فيما تصوره وصورة ، وربما أصاب ، فليس هذا موضوعنا الآن ، لكن ما أردنا الإشارة إليه هو هذا الشبه الشديد بين الصورة التي رسمها «الإخوان» لمجتمع الحيوان وهو يشكو ظلم الإنسان به واستغلاله له ، وبين تلك التي رسمها «أوروبي» لهذا المجتمع الحيواني وقد أخذت أفراده تتشاور فيما تصنعه إزاء ظلم صاحب المزرعة .

ولئن كان «أوروبي» قد رمز بصورته تلك إلى أوجه النقص في مذهب الشيوعية ، فليس لدينا شك في أن إخوان الصفا كذلك رمزوا بصورتهم التي قدموها إلى أوجه الجور والعنف في حكم بنى العباس ، فقد وردت إشارة تكاد تقطع بذلك – ولقد جذبنا انتباه القارئ إليها في حينها – والذي يبقى على دارسي التاريخ العربي والأدب العربي ، هو أن يتقصوا لنا معانٍ الرموز التفصيلية إن كان لها من معانٍ ، فمن ذا الذي يرمزون إليه بالبلغ – وهو كما رأينا في الحوار السابق زعيم البهائم والناطق باسمها ، ثم من يكون الحمار؟ والثور؟ والكبش؟ والجمل؟ والقين؟ والقرس؟ والخنزير؟ ... ألا إننا لو فكرkena هذه الرموز لتفتحت لنا الصورة الأدبية بما يفصح عن دخائل الحياة العربية عندئذ (القرن العاشر الميلادي) والحياة السياسية منها بوجه خاص .

وأياً ما كان الأمر ، فكم كنا نود لو قفتنا مع إخوان الصفا أن تطول أكثر مما طالت ، لكن قطرة من البحر قد تغنى بطعمها عن البحر كله ؛ ويكتفينا أن هذه الجماعة من الأصدقاء كانت في عصرها لساناً معبراً عن أشياء كثيرة حولها ، فأولاً – قد لخصت لنا أجود تلخيص حياة العلم والعلماء في عصرها ، وثانياً – يمكن اعتبارها طليعة تقدمية إذا قسناها بتيارات كثيرة حولها أرادت أن تشد الناس شداً إلى الوراء ، وحسبنا هذه

الوقفة من الحيوان التي وقفها « الإخوان » والتي ربما قصدوا بها إلى تمجيد الحياة كائناً ما كان لبوسها ، أو إن شئت فقل تمجيد الباري في كل كائن من خلقه ، فكل كائن حي هو في ذاته آية تستحق التمجيد ؛ ولا يفوتي في نهاية الحديث عن « الإخوان » أن أشير إلى أسلوب الرمز الذي كان مألوفاً عند الباطنية والصوفية والشيعة ، فهولاء جميعاً لم يربدوا أن يأخذوا الأمور من سطحها الظاهر ، بل كانوا أميل إلى « تأويل » كل ما يصادفهم ، من آيات الكتاب الكريم في إشارتها إلى كائنات الأرض والسماء ؛ وكثيراً ما يدل استنطاق الرموز وتأويلها لتكشف عن حقيقتها المستور ؛ على ذكاء شديد من يضطلع بالمحاولة ، وهكذا كانت الحال عند إخوان الصفا كلما رمزوا بقصة عما يريدونه ، وكلما أولوا رمزاً ليكتشفوا عما وراءها .

كانت نظرية الإخوان إلى كثير من المسائل نظرية عقلية فيها نفاذ ودقة تحليل ، لكن ذلك لم يمنع من ورود لحظات كثيرة جداً قد تبكي بأنهم لم يكونوا من العقلانيين الخالص ، بل مزجوا عقلايتهم بكثير من النظارات اللاعقلية القائمة على احترام ما هو كائن بين أيديهم من التقليد ، لأنه كائن وكفى ؟ فانتظر - مثلاً - إلى موقفهم من « السحر والطليمات » جاعلين إياها « علماً » من العلوم ! بل إنهم ليعجبون من تنكر لها بين معاصرتهم ؛ فقد ورد عن السحر والطليمات (الجزء الرابع ، ص ٢٨٤ وما بعدها) كلام كثير يسوده التصديق ، ويبدأ حديثهم في هذا الموضوع هكذا : « واعلم أيها الأخ - أيك الله - أننا رأينااليوم أكثر الناس المغافلين إذا سمعوا بذلك السحر ، يستحيل واحد منهم أن يصدق به ، وينكafرون بنعيم يجعله من جملة العلوم التي يحب أن يُنظر فيها أو يُتَّدَّب بمعرفتها ، وهولاء هم المتعلمون والأحداث من حكماء دهرنا المتخلفين والمدعين بأنهم من خواص الناس المتميزين ؟ وذلك لأنهم لا رأوا بعض المتعلمين بهذا العلم ، والخائضين في طلبه من غير معرفة له - إما أبله قليل العقل ، أو إمرأة

رعناء ، أو عجوزاً خرفة بلهاء ؛ فرفعوا أنفسهم عن مشاركة مَنْ هذه حالة ،
إذا سمعوا بذلك السحر والطلسمات ، أَنفَقَّةَ منهم لثلا ينسبوا إلى الجهل وإلى
التصديق بالكذب والخرافات » - أَلَا يَهُمْ ترَفُّعًا كَمَا ترَفَّعَ أُولَئِكَ الَّذِينَ
وردت الإشارة إليهم دون أن نعرف من هم ؟ ولكن « إخواننا » صورة
« لعقل » عصرهم بما شاب ذلك العصر من قوة وضعف .

- ٣٤ -

كان أبو حيان التوحيدي ، الذي عاش في النصف الثاني من القرن
العاشر الميلادي - في كتابه « الإمتاع والمؤانسة » هو الذي كشف للناس
عن شخصيات إخوان الصفا ، إذ لبثوا في طي الكتمان حتى أذاع هو سرهم ؛
وإذن فمن الملائم - وقد ختمنا لقاءنا مع هؤلاء الإخوان - أن نقابل هذه
الشخصية الفذة ، أبا حيان التوحيدي ، وليكن لقاءنا معه - أساساً -
على صفحات مؤلفة ذي الأجزاء الثلاثة في طبعته الحديثة : « الإمتاع
والمؤانسة » ؟ وسوف نرى أننا إذ نتحرك مع هذا الكتاب صفحة بعد صفحة ،
وموضوعاً بعد موضوع ، أننا إنما نتحرك في صميم الحياة الثقافية العربية
حيثئذ ، فلنلقى القوم في اهتماماتهم الفكرية ، وفي طريقة معالجتهم لتلك
الاهتمامات .

كان أبو حيان التوسيدي بائساً في حياته وبعد مماته ؛ أما في حياته
فقد عاش فقيراً ، وأما بعد موته فلم يجد من المؤرخين من يترجم له ترجمة
واافية ، وذلك برغم اتساع آفاقه وعمق أغواره ، حتى ليعد الفيلسوف الأديب
المعبر عن ثقافة النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ؛
فاسمع هذه الرسالة الحزينة التي يختتم بها الجزء الثالث من كتاب الإمتاع
والمؤانسة ، موجهاً إياها إلى صديقه أبي الوفاء المهندس ، الذي كان له
فضل تكريمه من الوزير أبي عبدالله العارض ، وهو الوزير الذي قيلت

في حضرته أحاديث السمر الثقافية التي جمعت في كتاب الإيمان والمؤانسة هذا ؟ فهو يقول في رسالته تلك : « خلّصني أباها الرجل من التكفف ؛ أنقذني من لبس الفقر ، أطلقني من قيد الضر ، اشتري بالإحسان ، اعتبدني بالشكر ؛ ... أكفني مؤونة الغداء والعشاء ؛ إلى متى الكسيرة اليابسة ، والبُقِيَّةُ الذاوية ، والقميص المرقع ... ؟ إلى متى التأدم بالخبز والزيتون ؟ ... أجربني فإنني مكسور ؛ أسفني فإنني صدٍ ؛ أغثني فإنني ملهوف ؛ شهرني فإنني عُقل ؛ حلّني فإنني عاطل ؛ قد أذلتني السفر من بلد إلى بلد ، وخذلني الوقوف على باب باب ؛ ونكرني العارف بي ؛ وتباعد عني القريب مني ... »

ولعل أبي الوفاء المهندس قد استجاب إلى استغاثة أبي حيان فأغاثه ؛ لأن قدمه إلى الوزير أبي عبد الله العارض ، فجعله الوزير من سُماره ، وسامره أبو حيان ثمانين وثلاثين ليلة [هكذا يقول ناشرا الكتاب ، لكنني عدّدت هذه الليالي فوجدها تبلغ تسعًا وثلاثين] وبعد ذلك طلب أبو الوفاء من أبي حيان أن يسجل كل ما دار بينه وبين الوزير ؛ وهكذا فعل أبو حيان ، فكان له - ولنا - من هذا كتاب « الإيمان والمؤانسة » .

هكذا يدور السمر المسجل في « الإيمان والمؤانسة » على ليالٍ ، لكل ليلة موضوع رئيسي يحدده الوزير بسؤال يلقنه ؛ ولكن سرعان ما يستطرد ويتشعب ، فيتناول أموراً كثيرة منوعة ، وغالباً ما يختتم بـ « مُلحة الوداع » في الليلة الأولى جرى السمر حول متعة الحديث ، وخصائص الحديث الجيد ؛ وكانت خلاصة الرأي المعروض ، أن الحديث الجيد هو الذي يجري على أحکام العقل ، ويشتمل على فكاهة ، ويكون ذا جدّة وطرافة ؛ وإن الإنسان ليسلم من كل شيء إلا من الحديث الطليّ ؛ ففي المحادثة تلقيح للعقل ، وترويح للقلب ، وتسریع للهم ، وتنقیح للأدب ؛ وأما الموضوعات العرضية التي تناولها الكلام في الليلة الأولى ، فتحديّدات لغوية تفرق بين معنى الكلمة « عتيق » ومعنى الكلمة « قديم » ؛ وذلك بمناسبة المقارنة

بين الحديث الذي يكون فيه جديد ، والحديث الذي يقتصر على ذكر القديم : « التعجب كله منوط بالحادث ، وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم » ؛ وكذلك تناول أبو حيان بالتحديد معاني هذه الكلمات : حادث ، وحدث ، وحدث ، وأخيراً ختمت الليلة بملحة الوداع ، وهي نكتة عن بناء بَنَى جداراً لرجل ، وبينما هما مختلفان على الأجر ، سقط الجدار . فقال الرجل للبناء : هذا عملك الحسن ؟ فقال البناء : وهل أردت أن يبقى الجدار ألف سنة ؟ فأجاب الرجل : لا ، ولكن كان يبقى إلى أن تستوفي أجرتك .

ويدور حديث الليلة الثانية حول شخصيات بارزة يومئذ في ميادين العلم والأدب ، يصفهم أبو حيان للوزير ويقول رأيه فيهم : فنهم أبو سليمان المنطقي الذي يقول عنه : « أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً ، وأقعدهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفراهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولُكْنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استبطاط للوعيص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكتز »

ومنهم ابن زرعة ، فهو : « حَسَنُ الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جلَّ من الفلسفة » ... ومنهم ابن الخطmar ، وابن السمع ، والقومي ، ومسكويه الذي يصفه بقوله : « فقير بين أغنياء ، وعيٌ بين أبیناء ، لأنه شاذ ... » ...

فطلب منه الوزير أن يحدثه عن آراء هؤلاء العلماء في « النفس » ، فأخذ أبو حيان يفصل القول في ذلك ، وملخص ما قاله إنهم متتفقون على أن النفس جوهر خالد ؟ وكان من أدق ما قاله كذلك في العلم بمسائل الحكمة أنه وسط بين اليقين الكامل وبين اليأس من المعرفة ؟ وكذلك قال

في علم الطب إنه وسط بين الصواب والخطأ ؛ وفي الحياة إنها وسط بين السلامة والخطب ؛ وكذلك فرق أبو حيان بين العلم والتعليم : « فالعلم صورة المعلوم في نفس العالم ؛ وأنفسُ العلماء عالمة بالفعل ، وأنفس المتعلمين عالمة بالقوة ؛ والتعليم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل ، والتعلم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل » - وختمت الليلة بأربعة أبيات في الغزل .

وفي الليلة الثالثة يدور الحديث عن بعض رجال السوء ؛ فهراهم « رجل محبسي معجب زميم ، لا يعرف الوفاء ، ولا يرجع إلى حفاظ » وابن كخبا « رجل نصراني أرعن خبيس ، ما جاء يوماً بغير قط ، لا في رأي ولا في عمل ولا في توسط » ...

وتدور الليلة الرابعة كلها تقريباً على الحديث عن ابن عباد ؛ يسأل الوزير أبو حيان عن رأيه في ابن عباد ، وما يقال في ذمه أحياناً ، فيقول أبو حيان : « إن الرجل كثير المحفوظ ، حاضر الجواب ، فصيح اللسان... » ويمضي في تحليل شخصيته تحليلاً مسهباً ، ويقول عنه إنه يمدح نفسه بشعر ، ثم يعطيه لمن يلقه كأنما هو شعر قيل فيه من سواه ؛ فهو محظ للثناء لدرجة الإسراف ، وهو مزيج من عقل وحمق ؛ ويأخذ أبو حيان في مقارنته بابن العميد ؛ ويصف ابن عباد بمرض النفس : « فلننفس أمراض كأمراض البدن » .

وما ورد في الليلة نفسها كذلك ذكر لأعلام العلماء والأدباء وما يمتاز فيه كل منهم ؛ فالخليل في العروض ، وأبو عمرو بن العلاء في اللغة ، وأبو يوسف في القضايا ، والاسكافي في الموازنات ، وابن نوحيت في الآراء والديانات ، وابن مجاهد في القراءات ، وابن جرير في التفسير ، وأرساط طاليس في المنطق ، والكتندي في الجوهر الفرد (أي الجزء الذي لا يتجزأ) وابن سيرين في العبارة ، وأبو العيناء في البدية ، وابن أبي خالد في الخط ، والباحث في الحيوان ... الخ .

ومن أصدق ما جاء في حديث هذه الليلة ، قول أبي حيان بضرورة التثقيف لمن يتصدى لكتاب الأدية مع التواضع في تقديره لنفسه ، قال : « ليس شيء أَنْفَعُ لِمَنْ شَئَ مِنْ سُوءِ الظنِّ بِنَفْسِهِ ، وَالْجُمْعُ إِلَى غَيْرِهِ وَإِنْ كَانَ دُونَهُ فِي الدَّرْجَةِ ؛ وَلَيْسَ فِي الدُّنْيَا مَحْسُوبٌ (أَيْ لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ) إِلَّا وَهُوَ مُحْتَاجٌ إِلَى تَثْقِيفٍ ؛ وَالْمُسْتَعِينُ أَحْزَمُ مِنَ الْمُسْتَبْدِ ... » ومن لطيف ما قاله في التفرقة بين كتاب يكتب وحديث يقال : ان الكاتب لا يشفع له خطأً أن يكون قد أسرع في الكتابة ، فليس يعلم القارئ أسرعت في كتابة ما كتبت أم أبطأت « وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت ، وأحسنت أم أساءت ». .

وفي الليلة الخامسة عود إلى الحديث عن ابن عباد ، ثم الحديث عن أبي اسحق الصابي ؛ أما ابن عباد فقد تمحّر رغم عيوبه ، لأن أحداً لا يقول له أنت أثبت ، فمن كان يجادلأً بجعل الناس خطأه صواباً ، وأما أبو إسحق الصابي « فإنه أحب الناس للطريقة المستقيمة ... وإنما ينقمُ عليه قلة نصيبه من النحو ». .

وأما الليلة السادسة فحديثها عن خصائص الأمم فالفرس تقindi ولا تبتكر ؛ والروم لا يحسنون إلا البناء والهندسة ؛ والصين أصحاب صنعة لا فكر لها ولا رؤية ؛ والترك سباع للهراش ؛ والهند أصحاب وهم وشعبدة ؟ وأما العرب فقد علمتهم العزلة التفكير ، وساعدتهم بيتهم على دقة الملاحظة ، وهم ذروة قيم خلقية عليا . .

ومن رأى أبي حيان أن الفضائل موزعة على الأمم ، وإذا وصفت أمة بفضيلة أو برذيلة فلا يكون ذلك إلا على سبيل التعميم في القول ؛ ولذلك إذا أردت مقارنة بين أمة وأمة ، وجَبَ أن يفاضل بين الكامل في كل منها أو بين الناقص في كل منها ؛ وإنَّ تعصب الإنسان لقومه ليجعل من العسير عليه أن يقول أي الأمم أفضل من سواه ، فلكل أمة عصر تعلو

فيه ، ثم يجيء عصر آخر فتعلو أمة أخرى ، وهكذا ؛ وليس من الإنصاف أن نقارن أمة إيان صعودها بأخرى إيان هبوطها على أن أبو حيان يعود فشخص العرب بالثناء ، ويتناول بحديثه اللغة العربية فيقول إنه استعرض غيرها من اللغات فلم يجد في أي منها « نصوع العربية » ، أعني الفُرَجَ التي في كلماتها ، والفضاء الذي تجده بين حروفها ، والمسافة التي بين مخارجها ... » ويتصدى أبو حيان لما قاله الجيهاني في ذم العرب ، ليتولى الدفاع عنهم أبجد دفاع وأبلغه .

وفي الليلة السابعة مقارنة بدبيعة بين علم الحساب والبلاغة – أو قل بين العلوم الرياضية وفنون الأدب – أيهما أفعع ؟ فقد كان هناك من فضل الأولى على الثانية لأن الأولى جد الثانية هزل (!) والأولى مستندة إلى مبدأ ، موصولة بغایة ، وحاضرة الجدوى ؛ أما الثانية فزخرفة وحيلة ؛ الأولى شبيه بالماء والثانية شمسة بالسراب ؛ ولthen اكتفت الدول بكاتب واحد ، فلا يكفيها مائة محاسب .

ويرد أبو حيان بقوله إنه لا غنى للحساب نفسه عن الإشاء ، وإن البلاغة مستندة إلى عقل ، لأن بها تقام الحججة ؛ فهي تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر خلال الناظر وأخيراً تستقر في خط ؛ وأما أن الدولة يكفيها منشئ واحد فليس حجة على شيء ، لأننا نحتاج إلى خياطين أكثر مما نحتاج إلى أطباء ولا يدل ذلك على أن صناعة الطب دون صناعة الخياطة ؛ وليس صحيحاً أن الكلام الملحون يؤدي المعنى ، لأن المعنى يتغير دائماً بتغير الإعراب .

وفي الليلة الثامنة رُويت مناقشة فلسفية دقيقة وعميقة ، كانت قد دارت بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر مني بن يونس القنائي ، وكان ذلك في حضرة الوزير ابن الفرات ، وموضوعها المنطق اليوناني والنحو العربي (وهي مناقشة وردت كذلك في كتاب آخر للتوحيدى ، هو « المقابلات »

وقد خصصت لهذا الموضوع المقابلة الثانية والعشرون) – وخلاصة الرواية أن الوزير ابن الفرات كان قد سأله مجالسيه ذات يوم إن كان بينهم من يستطيع أن يتصدى لمناظرة أبي بشر متى في المنطق ، فإنه يقول أن « لا سيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحججة من الشبهة والشك من اليقين إلا بالمنطق » ؟ فاستجاب أبو سعيد السيرافي للدعوة الوزير ، ثم واجه متى فقال : حدثني عن المنطق ما تعني به ؟ فقال متى : أعني به أنه آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فإنني أعرف به الرجحان من النقصان .

فقال أبو سعيد ردًا على ذلك : إن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالإعراب المعروف إذا كنا نتكلّم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل ... وكأنما أراد أبو سعيد بذلك أن يقول إن صوريّة المنطق وحدها لا تغني ، إذ لا بد من معرفة بحقائق الموارد المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور ؛ والتّشبيه بالميزان ناقص ، لأنّ من الأشياء ما لا يوزن ؛ وإذا كان المنطق الأرسطي ملزمًا لمن يتكلّم اللغة اليونانية ، فليس هو بعلزم لمن يتكلّم العربية فيرد متى قائلًا : إن المنطق يعني بالمعقولات ، والنّاس في المعقولات سواء ، فأربعة وأربعة تساوي ثمانية عند اليونان وعندهم العَرب وعند غيرهما من الأمم على السواء ؛ فيعود أبو سعيد إلى الكلام قائلًا : إن التّشبيه بأربعة وأربعة وأنّها تساوي ثمانية عند كلّ الأمم هو تشبيه لا يؤدي ، لأنّ حقيقة الرياضة بيّنة ، على خلاف المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ؛ على أننا إذا كنا نعني بالمعقولات تلك المعاني التي يصل إليها باللغة الجامحة للأسماء والأفعال والمحروف ، فقد لزِّمت الحاجة إلى معرفة اللغة ؛ فكيف تدرس منطق اليونان دون لغتهم ؟ فضلًا عن أننا ننقل المنطق اليوناني عن اللغة السريانية ، والمعاني

إنما يصيّبها التحول عند الترجمة من لغة إلى لغة ؟

هنا يقول أبو بشر متى إن الترجمة عن اليونانية تكفينا في هذا الصدد ؟ ويعود أبو سعيد إلى الرد قائلاً : افترض أن الترجمة تكفينا في ذلك ، فهل اختص اليونان دون سواهم بالعقل ؟ أليس العلم مقسماً بين الأمم ؟ أليس اليونان كغيرهم من الناس يصيّبون ويخطئون ؟ ومع ذلك ، فليس واضح المنطق أمة بأسرها ، بل هو رجل واحد ؛ هذا إلى أن منطقه لم يغير من العالم شيئاً ، لأن الأمر مرهون بالفطرة ، وحال الناس من حيث الفطرة هي بعد ظهور المنطق كما كانت قبل ظهوره ؛ إننا نعلم أن عقول الناس متفاوتة فكيف ترعم أن في وسع المنطق أن يسوّي بينها جميعاً ؟

ويسأل أبو سعيد مناظره فيقول : هل في وسع المنطق الأرسطي أن يدلّنا على معاني حرف الواو في اللغة العربية ؟ فقال له متى : هذا نحو وليس هو من شأن المنطق ؛ فأجابه أبو سعيد بأن المنطق هو نحو وال نحو هو منطق ؛ فإذا كانت المعاني مشاعاً بين الأمم ، فلا تكون يونانية ولا هندية ، وإنما يكون الاختلاف في اللغة التي يعبر بها كل قوم عن تلك المعاني ، كانت دراسة اللغة لا مندوحة عنها ؛ ويضرب أبو سعيد مثلاً بالحرف في اللغة العربية : الواو ، والباء ، وحرف « في » فلكل منها أحكام تقضي بها اللغة العربية وليس هي نتاجاً للعقل اليوناني ، مما يبين أنه لا بد للمنطق من دراسة اللغة التي بها يكون التفكير ، فالنحو يمس المعاني ولا يقتصر أمره على اللفظ ؛ إنه بغير مادة الفكرة لا يوصل إلى حلٍ لأي مشكلة ؛ فالمنطق في صوريته المجردة لا يرفع خلافاً بين متناطرين ، ولا يؤدي بصاحبه إلى معتقدات بعینها ؛ وخلاصة القول عند أبي سعيد السيرافي أن دراسة المنطق بغير دراسة اللغة العربية لا تتجدي نفعاً .

وبعد الفراغ من ذكر هذه المناقشة الفلسفية ، انتقل الحديث في تلك

الليلة الثامنة إلى وصف لشخصية أبي سعيد السيرافي وإلى آخرين غيره كأبي علي التحوي ، وطائفة من الشعراء ، ثم يتناول الحديث مسكونيه وابن باتنة وغيرهما ، فكأنما هي سجل حافل لحركة علمية ثقافية واسعة المدى وفي الليلة التاسعة أوصاف دقيقة لصنوف الحيوان وما تتميز به ، وكيف أن صفات الحيوان موجود مثلاً في الإنسان ، إذ في الإنسان وحده تجتمع صفات الحيوانات كلها ، فهو – إذن – مختلف عنها ، لا بال النوع ولكن بكثرة ما فيه من صفات تجمعت فيه وتفرقت في الحيوان ؛ فللسيع والفارأة صفة الكون ، وللذئب صفة الثبات ، وللختزير صفة الحذر وهكذا ؟ أنظر مثلاً إلى الصفات التي لا بد من توافقها في القائد ، تجدوها كلها مما يتصف به الحيوان أيضاً : «ينبني للقائد العظيم أن يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان : سخاء الدبik ، وتحزن الدجاجة ، ونجدة الأسد ، وحملة الخنزير ، وروغان الثعلب ؛ وصبر الكلب ، وحراسة الكركيّ ، وحذر الغراب ، وغارة الذئب ، وسيمن «بعروا» – وهي دابة بخسان تسمن على التعب والشقاء » .

نعم إن من أهم ما يفرق بين الحيوان والإنسان أن الأول يعمل مدفوعاً بإلهام (= غريزة) على حين أن الثاني يعمل بعد اختيار إرادي منه ، لكن للإنسان من إلهام الحيوان نصيباً ، كما أن للحيوان من اختيار الإنسان نصيباً .

وذكر أبو حيان أن للإنسان أنفساً ثلاثة : النفس الناطقة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ؛ وأن لكل نفس منها أخلاقها ؛ فمن خصال النفس الناطقة أن تبحث عن حقيقة الإنسان والكون والله ، وكذلك من وظائفها أن تضبط نوازع الفسقين الآخرين ؛ وبعد ذلك أخذ أبو حيان يتناول الفضائل وأضدادها واحدة واحدة ، ليحدد مقوماتها وعناصرها ، فما الحسن وما القيح ؟ ما الصواب وما الخطأ ؟ ما الخير وما الشر ؟ ما العدل

وما الجور ؟ ما الشجاعة وما الجبن ... الخ .

ويختم أبو حيان القول في الأخلاق بأن يصف الناس من حيث أخلاقهم بحسب أمر جتهم ، فإذا غلت الحرارة على الإنسان كان شجاعاً بذللاً ملتهياً سريع الحركة والغضب قليل الحقد ذكيّ الحاطر حسن الإدراك ؛ وإذا غلت عليه البرودة كان بليداً غليظ الطياع ثقيل الروح ؛ وإذا غلت عليه الرطوبة كان لين الجانب سمح النفس سهل التقبل كثير التسبيان ، وإذا غلت عليه اليسوء كان صابراً ثابت الرأي .

وما هو جدير بالذكر عن هذه الليلة أن أبو حيان يذكر فيها أنه قد أضاف من عنده عند الكتابة ما لم يرد في نصوص الحديث ، وذلك استكمالاً للموضوع .

وفي الليلتين العاشرة والحادية عشرة قرئ بحث عن خصائص الحيوان ، منها ما هو فسيولوجي ومنها ما هو متصل بالطبع .

وفي الليلة الثالثة عشرة [هكذا أوردها ناشرا الكتاب : أحمد أمين وأحمد الزين] ، ثم تتابع الخطأ إلى آخر الكتاب ، وكان الصواب أن يجعلوها الليلة الثانية عشرة] قرئ بحث فلسفى عن النفس ، فهي تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن ، ولذلك فهي لا تفسد بفساد البدن ؛ هي جوهر لا مادي ، وغير قابل للمقاييس الكمية ؛ ثم ينتقل الحديث إلى الحركة ، فهي إما من داخل ، وعندئذ تكون إما حركة داخلية متواصلة ، وإما حركة داخلية تسكن أحياناً ؛ أو من خارج ، وعندئذ تكون إما حركة بالدفع من خلف أو بالجر من أمام ؛ وحركة الجسم الإنساني إما تكون بفعل نفسي ، واذن فالنفس حية ، وهي جوهر قابل لأن تطرأ عليه الأضداد دون أن يتغير هو في جوهريته ؛ وقوام النفس بذاتها لا يكونها حالة في بدن ، ومن الفوارق بين الجسم والنفس أن الجسم لا يقبل صورة إلا إذا

زالت عنه الصورة التي كانت حالة فيه ، لأن «الندين لا يجتمعان فيهم» ، أما النفس فتقبل الصور الأصداد دفعة واحدة

أما الليلة الرابعة عشرة فتبدأ بمعنى المذكر ، وأنواعها ، فهو أن سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية ورابعة إلهية ، «ما الطبيعة فهي اعتدال المزاج في العناصر الطبيعية ، وأما النفسية فهي ننسية بالمروية حين تأتي مماثلة لحكم البديهة ؛ والسكينة العقلية هي في التلازم المخواط والأذكياء ؛ وأما السكينة الإلهية» فلا عبارة عنها على التحديد «أداه جسم ، الاتساعية ، وكالإشارة في الحلم ، وليس حلماً ولا انتباها في الحقيقة ؛ أي أنها سكينة روحانية» .

وبعد ذلك ينتقل الحديث إلى ما تشرك فيه الأئم وما تختلف فيه من صفات وخصائص ، فكلها مشتركة في الفطرة الواحدة ، وتتأتي بمعنى ذلك أوجه الاختلاف ؛ فاليونان يميزهم الفكر ، والهند يميزهم الوهم (أي الخيال) والعرب ميزتهم الفصاحة ، والفرس السياسة ، والفراء الشجاعة

وفي الليلة الخامسة عشرة حديث فلسي عن «المذكر» رـ «الواجب» وـ «الممتنع» (وهي درجات من الصدق ، فالممتنع شارة محتمل فيها القول أن يكون صادقاً أو أن يكون كاذباً ، والواجب حسنة يحتمل فيها أن يكون القول صادقاً بالضرورة التي لا تقبل احتمالاً ، والممتنع حسنة يحتمل فيها أن صدق القول مستحيلاً) .

ثم ينتقل الحديث بعد ذلك إلى نقطة فلسفية أخرى ، هي التفرقة بين العقل والحس ، فال الأول ثابت والثاني متغير ؟ وما قاله في ذلك أن العقل يوصف بشهادة الحس ، وكذلك الحس يوصف بشهادة العقل ، «إلا أن شهادة الحس للعقل شهادة العبد للمولى ، وشهادة العقل للحس شهادة المولى للعبد» وـ «العقل يحكم في الأشياء الروحانية البسيطة الشريفة من جهة الصدور

بالقياس إلى الحواس التي تتعلق بالفاسدات البائدات المتغيرات ...
ك انقل الحديث إلى مسائل لغوية .

الليلة السادسة عشرة حديث عن الجبر والقدر ، تعليقاً على كتاب
المعنون « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » .

بهذه الليلة ينتهي الجزء الأول من كتاب الامتناع والمؤانسة، وينتهي الجزء
بالليلة السابعة عشرة ، وهي الليلة التي ورد فيها ذكر أخوان الصفا ،
أن هذا هو النص الوحيد الذي كشف لنا عن أفراد هذه الجماعة التي
« رسائل أخوان الصفا » المشهورة والتي عرضناها في الفقرات السابقة
نذا الفصل ؛ ثم نقل عنه القبطي ، وعن القبطي نقل سائر من كتبوا
ـ الآخوان » ؟ يقول التوحيدى عنهم : « وكانت هذه المصاية قد تألفت
ـ ، وتصافت بالصدقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والصيحة ،
ـعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير
ـ جنته ، وذلك أنهم قالوا : الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت
ـ سلالات ؟ ولا سيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ... وزعموا أنه
ـ انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال ، وصنفوها
ـ مبين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ، علميهما وعمليهما ، وافردوها
ـ برستاً وسموها رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء ، وكتموا اسماءهم ... »
ـ وعقب التوحيدى على ذلك بذكر بعض الآراء في تلك الرسائل ، ومنها
ـ ما يدخل ضمن قوله في أن الشريعة من الفلسفة ، لأن الشريعة وحي الهي ،
ـ سلم بها ولا نعللها ، وهي لا تخضع للمقادير ، ولا تشبه العلم الطبيعي ولا
ـ عالم الهندسة ، ولا تحتاج إلى المنطق ، وعند الاختلاف على شيء في العقيدة
ـ لا تلجأ إلى العلم ، فـ أين الدين من الفلسفة ؟ وأين الشيء المأمور بالوحى
ـ النازل ، من الشيء المأمور بالرأي الزائل ؟ والعقل وحده لا يكفي ولا بد
ـ من وحي ينزل على نبي ، والنبي فوق الفيلسوف .

ثم يورد أبو حيان رد المقدسي على هذا كله ، « فالشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء » ؛ ثم رد الحريري على المقدسي في مقارنة الشريعة بالفلسفة ، ويورد كذلك رأي أبي سليمان المنطقي القائل بأن الشريعة والفلسفة كلتيهما حق ، دون أن تكون احداهما مأخوذة من الأخرى ، وقد تجتمع الشريعة والفلسفة في رجل واحد ، وقد تظهر كل منهما على حدة ...

ونقفز من الليلة السابعة عشرة التي أجملنا حديثها ، إلى الليلة الثانية والعشرين ، التي دار الحديث فيها حول موضوع فلسي عويص ، هو موضوع الجزئي والكلي وادراكهما والعلاقة بينهما ؛ ومن أربع ما قاله أبو حيان في ذلك – نقلًا عن أبي الحسن العامري – « الكل مفتقر إلى الجزئي ، لأن يصير بديهيته محفوظاً ، بل لأن يصير بتوسيطه موجوداً ؛ والجزئي مفتقر إلى الكلي ، لأن يصير بتوسيطه موجوداً ، بل لأن يصير بديهيته محفوظاً (أي أن الكلي بحاجة إلى الجزئي ليتجسد فيه وجوداً فعلياً ، والجزئي بحاجة إلى الكلي ليدوم) .

وما قاله في الكلي والجزئي أيضاً أن « ما هو أكثر تركيباً فالحس أقوى على اثنائه ، وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته ». .

وفي هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير ، وهي مشكلة معروفة في الفلسفة ، وذات علاقة بالكلي والجزئي ؛ وفيها أيضاً حديث عن أنواع الخطاب : خطاب العاقل للعاقل ، وخطاب العاقل للأحمق ؛ وحديث عن « العادة » ؛ وحديث عن الفقر بمعناه الصحيح ؛ فليس الفقر في قلة المال ، بل هو في كثرة الشهوات وإن كثر المال .

ونقفز لنصل إلى الليلة الخامسة والعشرين ، التي دار حديثها عن الموازنة بين النظم والنشر ؛ فبعد مقدمة طريفية عن كون الحديث في موضوع النظم والنشر كلاماً على الكلام : « والكلام على الكلام صعب ... لأنه يدور على نفسه ،

ويتبس بعضه ببعضه ، وهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق ، وكذلك النثر والشعر ؟ ثم رويت آراء تجد النثر وتفصله على الشعر : فالنثر أصل والنظم فرعه ؛ والكتب المتزلة متثورة ؛ والوحدة أظهر في النثر منها في الشعر ؛ والنثر طبيعي والشعر صناعي ؛ وترتيب الكلام في النثر لا يحتاج إلى تكلف ؛ والنثر من قبيل العقل ، ونبوم السماء متثورة ، والأحاديث النبوية ثر .

وبعد ذلك رويت آراء في تفضيل الشعر ، فله صناعة تقتصر على القلة ، أما النثر في وسع الجميع ؛ والنظم صالح للغناء والحداء ؛ وشواهد النحو واللغة لا توجد إلا في الشعر ، والشعراء هم الذين ظفروا بجوائز الخلفاء ؛ ثم تخدم المحاورة برأي معتمد ، فلكل من النثر والنظم فضائله ، ولكل منها بلاعنة .

أظن أن هذه الخلاصة لكتاب أبي حيان التوحيدي « الإمتاع والمؤانسة » كافية لترسم لنا صورة عن أحاديث « العلاء » في جلسات السمر ، على أي شيء تدور ، وبأي درجة من العمق ، وما الذي كان يستوقف انتباهم ويثير اهتمامهم ؛ وواضح مما قدمناه أن تلك العلية المثقفة كانت قد شربت من المقول عن اليونان حتى ارتوت ، موضوعاً ومنهجاً .

فلنمض في رحلتنا إلى مشهد آخر .

- ٣٥ -

سنختار لوقفتنا هذه رجلاً من فلاسفة اللغة ، نكاد ألا نجد له ضريباً في عقلانية النظر إلى موضوع - هو موضوع اللغة - لم يشهد ترااثنا الفكري موضوعاً آخر ينافسه في مدى ما ظفر به من اهتمام المفكرين اللهم إلا استثناء واحداً - ربما - هو الدين ؛ لكن هذا الرجل - وأعني به عثمان بن جني - قد استطاع أن يعلو برأسه فوق كثرة الرءوس ، لأنه لم يقف عند السطح الظاهر

من الموضوع ، بل حاول الغوص إلى جذوره ومبادئه ، وإن أمره ليزيد عجياً ،
حين نعلم أنه من أصل يوناني ، فلا يسعنا إلا أن نسأل : وكيف استطاع ؟
لكن الاهتمام والعناية والدرس تفعل الأعاجيب ؟ وقد عاش ابن جني على
طول القرن العاشر الميلادي كله تقريباً (٩١٢ - ١٠٠٢) .

ها هو ذا كتابه «الخصائص» - أي خصائص اللغة العربية - بأجزاءه الثلاثة ، فلا نكاد ندير غلاف الجزء الأول ، حتى يفجأنا بما يستوقف أنظارنا ، ويشدنا شدّاً إلى متابعته في دقة تحليلاته ، حتى ولو لم نكن أساساً من رجال هذا الميدان من ميادين البحث ؟ ولعل ما يشدنا إليه هو قبس نلمحه منذ السطر الأول ، يدل على حدة الذهن وشمول النظر ، فلئن فائنا أن نتابعه لأهمية الموضوع ، فسوف نتابعه لدقة التهج .

يبدأ حديثه بالتفرقة بين «الكلام» و«القول»؛ فيأخذ في تحليل كل من اللقطتين إلى أحرفها، ثم يأخذ في تقليل هذه الأحرف لتأخذ جميع الأوضاع الممكنة، حتى إذا ما أدرك معنى ضارباً في تلك الأوضاع جميعاً، كان هذا المعنى هو اللب العميق الذي تنطوي عليه اللقطة؛ فالأحرف التي منها «القول» هي : ق و ل؛ ومن هذه الأحرف الثلاثة تستطيع أن تخرج سته تراكيب كلها واردة في اللغة، وفيها جميعاً ندل الكلمة بأحرفها الثلاثة هذه «أين وجدت»، وكيف وقعت، من تقدم بعض حروفها على بعض، وتأخره عنه على الخفوف والحركة؛ ففي الوضع الأول، الذي هو : «قول» يكون المشار إليه باللقطة هو الفم ولسان حين يخافن بالحركة؛ ولذلك فهو ضد السكوت الذي هو داعبة إلى السكون؛ ومن ثم فلا يكون الحرف المبدوء به إلا متحركاً، لأنه شروع في «القول» - أي في حركة الفم ولسان - كما لا يكون الحرف الموقف عليه إلا ساكناً، لأن الاتهاء من القول هو أخذ في السكوت... وبعد ذلك يتبع المؤلف الأوضاع الخمسة الأخرى لهذه الحروف الثلاثة، ليبين أن معانٍها دائمًا موصولة بالحركة.

وأما مادة «ك ل م» - التي منها الكلام - فحيث تقلبت حروفها فعندها الدلالة على القوة والشدة فلا عجب أن يجيء منها كلمة «كلم» (بسكون اللام) للجرح ، لما يعنيه الجرح من شدة ؛ فالمسافة قريبة بين جرح اللسان وجراح اليد : «جرح اللسان كجرح اليد» كما قيل .

فتخلاص من هاتين المقدمتين (أعني المقدمة التي نحلل بها كلمة «قول» والأخرى التي نحلل بها «كلم») إلى نتائج في أسس اللغة ، بل وفي أسس المنطق العقلي ذاته ؛ منها أن يكون شرط الكلام أن يستقل بنفسه وأن يجيء مفيداً لمعناه ، وهو ما يسميه التحويون «جملة» ، أما القول فلا يشرط فيه هذا الاكتمال في البناء ، فكل ما تحرك به اللسان هو قول ، تماماً كان أو ناقصاً ؛ وبهذا يكون كل كلام قوله وليس كل قول كلاماً ؛ ولما كان «القول» غير مشروط بصورة محددة معينة ، اتسع معناه ليدل على الاعتقادات والآراء ، كأن تحكي عن فلان بأنه يقول أبي حنيفة ؛ وإنه لما يدل على الفرق بين «القول» و «الكلام» إجماع الناس على أن يقولوا : القرآن كلام الله ، ولا يقال عن القرآن : قول الله ، وذلك لأنك حين تأخذ بقول معين ، فليس شرطاً أن تلتزم بحروف الأصل ، بل يمكن أن تأخذ الرأي أو الفكرة والمعنى ؛ ولا كان القرآن ثابتاً على صورة لفظية معينة ، لم يعد جائزاً أن يقول القائلون لقد أخذنا بقول القرآن ... ولست أدرى بماذا كان يجيب ابن جنی إذا سأله : أتنا نقول : قال الله تعالى كذا وكذا ؟

وما دام الشرط في «الكلام» أن يكون تام المعنى ، لم يكن الحرف الواحد ، بل ولا الكلمة الواحدة كلاماً ؛ فالكلمة الواحدة لا تمتلك قلب السامع ، وهل يمكن لسامع أن يستعدب قوله ، حين لا يكون القائل قد نطق إلا بحرف واحد أو بكلمة واحدة ؟ بل إن الحرف الواحد لا وجود له في النطق ، فحاول أن تنطق بحرف واحد وهو في حالة سكون ؟ إنك

عندئذ سنضطر اضطراراً إلى إضافة حرف الألف إليه ليمكنك النطق به ؛ وكذلك إن كان الحرف متجركاً وأردت الابداء به والوقوف عليه ، فلا بد لك عندئذ من أن تنطق بالحرف مقروناً بحركة وإلا استحال عليك النطق به.

وتفصي مع المؤلف أربعين صفحة ليوقفك أمام سؤال طلما طرح من قبل ومن بعد ، وهو عن اللغة أهي الهام أم اصطلاح ؟ أو بعبارة أخرى كثيراً ما يستخدمها الباحثون العرب في هذا المجال : أهي توقيف أم تواضع ؟ والمعنى المقصود بالسؤال هو ما إذا كانت اللغة كلها رمزاً اصطلاح على استخدامها مجموعة الناس ، وكان في مستطاعهم أن يصطلحوا على سواها ، أم هي هكذا أوحى بها إلى الناس ولم يكن لهم قبل تغييرها ؟ ولطالما عجب كاتب هذه الصفحات من سؤال كهذا يطرح للبحث ، والأمر فيما يرى أوضاع من أن يكون موضعأً سؤال ؛ وأقل ما يقال في هذا الصدد هو أن اختلاف اللغات باختلاف الشعوب ، ثم الطريقة التي تتطور بها نتيجة لاختلاط هذه الشعوب بعضها ببعض ، أمران يحسمان الأمر حسماً لا سيل إلى تردد فيه .

لكن السؤال قد طرح مراراً ، ومراراً أجاب المجيبون بأن اللغة إهام من الله وليس من صنعة الإنسان ، ولعل أصحاب هذا الجواب كانوا على حيطة فيه ، خشية أن يؤدي القول باصطلاحية اللغة إلى شكوك تحيط بلغة القرآن وصدورها عن الله ؛ والحمد لله فإن ابن جنّي لم يكن من هؤلاء ، بل قرر في وثيق باصطلاحية اللغة ، يقول : « ... أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح ، لا وحيٌ وتوقيف ؛ إلا أن أبا علي - رحمة الله - قال لي يوماً : هي من عند الله ، واحتج بقوله سبحانه : « وعلم آدم الأسماء كلها » ؛ وهذا لا يتناول موضع الخلاف ، وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله : أَقْدَرَ آدَمَ عَلَى أَنْ وَاضَعَ عَلَيْهَا ، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة ؛ فاذا كان ذلك محتملاً غير مستنكر سقط الاستدلال

«إإن قيل : فاللغة فيها أسماء وأفعال وحروف ، وليس يجوز أن يكون المعلم من ذلك الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء ، فكيف خصّ الأسماء وحدتها ؟ – قيل : اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القُبُل الثلاثة ، ولا بد لكل كلام مفيد من الاسم ، وقد تستغني الجملة المستقلة عن كل واحد من الحرف والفعل ، فلما كانت الأسماء من القوة والأولية في النفس والرتبة – على ما لا يخفا به – جاز أن يكتفى بها مما هو تال لها ، ومحمولٌ في الحاجة إليه عليها » (نفس الموضع السابق ذكره ؛ وكذلك انظر في ذلك ج ٢ ، ص ٣٠) .

وليس يمكن فيما أعتقد أن يكون الأمر على غير هذا الذي ذهب إليه ابن جنٰى ، لا من حيث اللغة العربية وحدتها ، بل من حيث اللغة على إطلاقها فالانسان إنما يستيقظ وعيه أول ما يستيقظ – في العالم المحيط به – على «أشياء» ، ومهما بلغت بنا درجة اليقين من أن «الأشياء» حين تقع في مجال الخبرة الإنسانية ، فإنما تقع وهي ذوات علاقات وأفعال تؤثر بها أو تتأثر ، ومن ثم يكونوعي الإنسان الأول بالأشياء المحاطة به ، والداخلة في مجال ادراكه وخبرته ، وعيًا في الوقت نفسه بعلاقات الشيء المعين بسواء ، وبما يمكن أن يحدثه ذلك الشيء من أثر في حياتنا ؛ ومن إدراك العلاقات تكون الحروف في اللغة ، ومن الأثر الحادث تكون الأفعال في اللغة ؛ أقول إننا مهما بلغت بنا درجة اليقين في صدق هذا القول ، فذلك لا يعني – بل يؤكده – أن الأولوية المنطقية ما زالت للأشياء ، ومن ثم فهي للأسماء ؛ وذلك أن تلحظ الطفل في أول علاقته بلقط الألفاظ الدالة من ذويه ، فسوف تراه يبدأ – ويظل كذلك فترة – بلقط أسماء الأشياء التي تصادفه أو يصادفها ، فهو يعرف لفظة «كرسي» قبل أن يتعلم الفعل «يجلس» أو الحرف «على» .

ونسير مع المؤلف بضع صفحات بعد ذلك ، لنقف عنده على سؤال آخر ، كانت إيجابيته عليه اجابة تقع في صميم الصميم من موضوع كتابنا هذا ، الذي أرددنا به أن تتعقب بعض المعامل البارزة على طريق « العقل » في تراثنا الفكري ؟ وأما السؤال فهو عن اللغة العربية : أكلامية هي أم فقهية ؟ والمقصود من ذلك هو : هل تخضع قواعد النحو العربي للتعليل العقلي ، وبذلك تكون اللغة كلامية الطابع ، أو هي تستعصي على التعليل العقلي لكونها سماعية تقليدية ، وعندها تكون فقهية الطابع ؟ فنـ الفروق بين علماء الكلام والفقهاء ، هو أن الأولين يبحثون عن تفسيرات عقلية لأصول العقيدة ، وأما الآخرون فلا تعليل عندهم لأحكام الشريعة ، إذ لا ندرى لماذا كانت صلاة العصر أربع ركعات وصلاة المغرب ثلاثة ، فهكذا أمرنا أن نفعل ؛ أما علم الكلام فغير ذلك ، فلو قيل لنا مثلاً إن الله أحد صمد كان علينا أن نبين استحالة أن يكون كثيراً وفانياً .

يقول ابن جنى جواباً على السؤال المذكور . بالنسبة إلى اللغة العربية ، « اعلم أن علل التحويين ... أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقين » (ج ١ ، ص ٤٨) فإذا وجدنا العرب يرتفعون بالفاعل وينصبون المفعول ، كان علينا أن نبحث : لماذا كان الأمر هكذا ؟ ولا يجوز أن نكتفي بذلك القاعدة التحوية قائلين : هكذا سمعنا العرب يتكلمون ولا تعليل ؛ ولست أرى كيف يمكن أن تبلغ العقلانية يقوم مبلغاً يجاوز هذا المهدف الذي استهدفه ابن جنى ؛ فما كان أيسر أن يقال عن اللغة وقواعدها إنها منقوله هكذا ولدأ عن والد ، وما علينا إلا أن نستخلص القواعد من حالات الاستعمال الفعلي للغة عند أصحابها الأولين الذين خلقوها ، ثم ما أعنـر أن تتعقب هذا المسنون المنقول إلى عللـ العقلية التي تبرر وجوده على نحو معين دون سواه ؟ إن طائفة من الفلاسفة المعاصرـين لنا اليوم - ومنهم برترانـد رسل - يعتقدون أن طرائق تركيب اللغة المعينة ، تكشف لنا عن اعتقادـهم الميتافيزيقي ،

أنها تكشف عن تصورهم للطريقة التي رُكِّبَ بها العالم ؛ فليس المعمول هنا على الأسماء المفردة التي يستخدمها شعب معين في لقفهم ، لأن الأسماء وبقية المفردات اللغوية متغيرات لا تدوم حتى ، وكثيراً ما يصيّبها التغيير على مر الزمن وتغير الحضارة ، وأما الذي نعوّل عليه فهو طريقة « تركيب » الجملة ، ومثل هذا الإطار الصوري هو الذي قلما يصيّبها التغيير مهما امتد الزمان ؛ وأحسب أن ابن جنى حين أراد التعليل العقلي لقواعد اللغة ، فإنما أراد طرائق التركيب ، وإذا كان ذلك كذلك ، فهو بهذا التعليل يقدم لنا نافذة نطل منها على عقيدة العربي في تركيب العالم الخارجي .

فلم إذا كانت قاعدة العربي في الكلام أن يرفع الفاعل وأن ينصب المفعول ؟ لماذا لم يصطلاح المتكلمون بالعربية على عكس ذلك ؟ هنا لم يقل ابن جنى : هكذا جرى الأمر ولا تعليل ، بل هو يحاول التعليل ، فيقول : « ... الذي فعلوه أحزم ، وذلك أن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد وقد يكون له مفعولات كثيرة ، فرفع الفاعل لقلته ، وتنصب المفعول لكثرته وذلك ليقل في كلامهم ما يستقلون ، ويكثر في كلامهم ما يستخفون » (ج ١ ، ص ٤٩) ؛ وتصور ابن جنى سائلاً يسأل ، أليس في اللغة أشياء كثيرة لا تستطيع تعليلها على هذا التحو ؟ فيجيب ابن جنى : « ... لسنا ندعى أن علل أهل العربية في سمّت العلل الكلامية البتة ، بل ندعى أنها أقرب إليها من العلل الفقهية » (ص ٥٣) وهو في هذا الموقف ذو منهج علمي دقيق ، لأنه إذا كان بعض أوضاع اللغة ممكن التعليل دون بعض ، فلا بأس من تعليل ما يمكن تعليله ، ثم تعليق ما لا يمكن تعليله حتى تعرف العلة ، فإذا يجوز أن نحمل الممكن من أجل غير الممكن .

لقد قضت على ابن جنى نظرته العقلية المنطقية الخالصة إلى اللغة ، أن يتصور الاستيقاف على كل ما يمكن تحريره منطقياً من الأصل ، بغض النظر عما سمع من تلك الصور الممكنة وما لم يسمع ؛ فليست العبرة بما

استعمله العرب فعلاً من مشتقات ، بل العبرة بما يمكن أن يستعملوه ؛
 ليس المعول على ما قد وقع بالفعل ، بل المعول على ما يمكن أن يقع ؛ هذه
 هي النظرة المنطقية الحالصة إلى الأمور ، وإن شئت فقل هذه هي النظرة
 الرياضية المحسن ؟ إذ ما الفرق بين التصور المنطقي أو الرياضي وبين التصوير
 للواقع الفعلي ؟ الفرق هو هذا : في الحالة الأولى ترسم إطاراً للممكناً ، وفي
 الحالة الثانية تقييد بالواقع ؛ ولا ينبغي أن يفوتك هنا أن الأمر الواقع هو
 حالة واحدة من حالات كثيرة كانت ممكناً العدوث ؛ خذ هذا المثل
 للتوضيح : افرض أن معك كتابين ، أحدهما أخضر الغلاف والآخر أسود ،
 وافرض كذلك أنك قد وضعتهما أمامك بحيث يكون الأخضر فوق الأسود ؛
 فهذه هي الحالة الواقعية لهما ، لكن الحالات الممكنة منطقياً أو رياضياً أكثر
 من ذلك ، فقد كان يمكن للأسود أن يكون هو الأعلى ، وكان يمكن أن
 يتجاوراً ، وعندئذ يكون للتجاوز عشرات الصور الممكنة – ولنعد بعد ذلك
 إلى ابن جنى في نظرته إلى اللغة نظرة عقلية رياضية (ولنذكر أن مثل هذه
 النظرة العقلية إلى اللغة وإلى النحو كانت تياراً متصلأً عند الأقدمين ، يسايره
 تيار آخر يجعل معوله على الاستعمال الفعلي لا على مجرد الإمكان العقلي ،
 ولقد سبق لنا أن ذكرنا ذلك عند حديثنا عن الخليل وسيبوه من أعلام
 البصرة في القرن الثامن الميلادي ، (وقد كان يساير تيار البصرة العقلية
 ذاك تيار يأخذ بتقليد المسموع وكان مقره الكوفة) أقول : لنعد بعد ذلك
 إلى ابن جنى ونظرته العقلية إلى اللغة ؛ فهو ينظر إلى الصور الممكنة ، فإذا
 سأله سائل : وما السر في أن أهمل العرب استخدام بعض هذه الصور واكتفوا
 ببعض ؟ أجاب : أكثر المتروك متزوك لاستقال نطقه ، لا لاستحاله استعماله
 فن ذلك – مثلاً – ما رفضوا استعماله لتقريب حروفه مثل « ظث » (ج ١ ،
 ص ٥٤).

ولتكنا ونحن نعرض النظرة العقلية لابن جنى ، لا يسعنا إلا أن نقف

في شيء من الحيرة ، عندما نجده في موضع من كتابه يقول إنه إذا تعارض القياس العقلي مع ما جاء عليه المسموع وجب الأخذ بالمسموع ، لأنها «لغتهم» شريطة لا تقيس على الشاذ المسموع بعد ذلك – لكنها حيرة سرعان ما تزول ، ما دمنا نتبه جيداً إلى هذا الشرط الأخير ، وهو لا تقيس على المسموع إذا كان خارجاً على ما يقتضيه القياس ، وبهذا نجح إلى احترام العقل احترام ما قد جرى به الاستعمال عند أصحاب اللغة الأولين ؛ يقول في هذا المعنى : «إذا تعارض السمع والقياس نطقت بالمسموع على ما جاء عليه ، ولم تقسه في غيره ...» (ج ١ ، ص ١١٧) وفي موضع آخر يقول «وأعلم أنك إذا أداك القياس إلى شيء ما ، ثم سمعت العرب قد نطقوا فيه بشيء آخر على قياس غيره فدع ما كنت عليه إلى ما هم عليه ، فإن سمعت من آخر مثل ما أجزته ، فأنت فيه مخير ، تستعمل أيهما شئت» (ج ١ ، ص ١٢٥).

ويأتي ابن جني على نفسه سؤالاً ليحاول الإجابة عليه إجابة على أساس المنطق العقلي : لماذا يكثر الأصل الثلاثي في اللغة العربية ؟ فيجيب :

«... إن الأصول ثلاثة : ثلاثي ، ورباعي ، وخمساني ؛ فأكثرها استعمالاً ، وأعدلها تركيباً ، الثلاثي ؛ وذلك لأنه حرف يبدأ به وحرف يُختَّنَّ به ، وحرف يوقف عليه ؛ وليس اعتدال الثلاثي لقلة حروفه حسب ؛ ولو كان كذلك لكان الثنائي أكثر منه ، لأنه أقل حروفاً ، وليس الأمر كذلك ... وأقل منه [أي من الثنائي] ما جاء على حرف واحد ... فممكنُ الثلاثي إنما هو لقلة حروفه - لعمرى - ولشيء آخر ، وهو حجز الحشو ، الذي هو عينه ، بين فاته ولاته ، وذلك لبيانهما ، ولتعادي حاليهما ؛ إلا ترى أن المبتدأ لا يكون إلا متحركاً ، وأن الموقوف عليه لا يكون إلا ساكناً ؟ فلما تنافرت حالاهما وسْطَّوا العين حاجزاً بينهما ، لثلا يفجئوا الحس بضد ما كان آخذنا فيه ومنصباً إليه» (ج ١ ، ص ٥٥ - ٥٦).

ثم يستدرك ابن جنی على ما قد يعترض به من أن الحشو إذا كان متحركاً ، كانت النقلة منه إلى اللام الساكنة فيها نقلة من الحركة إلى السكون أو كانت ساكنة ، كانت النقلة من الفاء إليها فيها نقلة من الحركة إلى السكون كذلك ؛ فيقول - ردأ على مثل هذا الاعتراض لو وُجِّهَ إِلَيْهِ - إذا كانت العين متحركة ، أحدثت الحركتان [أي حركة الفاء والعين] ملائهي النفس لقبول السكون بعد ذلك ، وإذا كانت العين ساكنة ، فانتقالك منها سيخفف السكون ولا يجعله كسكون الوقف » (ص ٥٧) .

ويتابع ابن جنی حديثه عن الثلاثي ولماذا كان أكثر الأصول استعمالاً ؟ فيلحظ لنا أنه أخف من الرباعي ومن الخماسي ؛ فيما الثلاثي يتربّك منه ستة أصول ، ترى الرباعي يتربّك منه أربعة وعشرون أصلًا يكثر فيها المهمل ، والخماسي يتربّك منه مائة وعشرون أصلًا ، لا يستعمل منها إلا القليل .

ومما يدل على أن مدار الاستعمال أو الاهتمام ليس هو ما يجوز عقلاً وما لا يجوز ، بل هو ما يستقلله العربي عند النطق وما يستخذه ؛ أقول إنه مما يدل على ذلك أنك لا تجد في الثاني - على قلة حروفه - ما أوله مضمون إلا القليل (فاذكر أن الفتحة أخف نطقاً على العربي من الضمة ، ومثل الضمة في التقليل الواو) وإنما عامنة الثاني على الفتح ، نحو : هل ، بل ، عن ، كم ... (ص ٦٩) .

وكذلك قل عن جميع ما جاء من الكلم على حرف واحد : عامته على الفتح إلا الأقل ، وذلك نحو همزة الاستفهام ، واو العطف ، فاء العطف ، لام الابتداء ، كاف التشبيه ... الخ (ص ٧١) .

إلى الطبع العربي؟ وفي ذلك يروى عن أبي عمرو أنه سئل : أَكانت العرب تطلب؟ فقال : نعم ، لتبلغ ؟ قيل : أَفكانَتْ تُوجِزْ؟ قال : نعم ، لِيُحْفَظَ عَنْهَا ؛ واعلم أن العرب - مع ما ذكرنا - إلى الإيجاز أميل ، ومن الإكثار أبعد » (ص ٨٣) .

فيالرغم من أن مقتضى الحال قد يوجب الإطالة أحياناً ، والإيجاز أحياناً أخرى ، فإنه إذا تعادل العاملان ، وترك ^{المعنى} نفسه عندئذ على سجيتها ، آخر الإيجاز ؛ «إِنَّهُمْ إِذَا كَانُوا فِي حَالٍ إِكْثَارِهِمْ وَتَوْكِيدِهِمْ مُسْتَوْجِشِينَ مِنْهُ ، .. عُلِمَ أَنَّهُمْ إِلَى الإِيجازِ أَمْيَلُ ، وَبِهِ أَعْنَى ، وَفِيهِ أَرْغَبُ ؛ أَلَا تَرَى إِلَى مَا فِي الْقُرْآنِ وَفَضْيَّ الْكَلَامِ مِنْ كُثْرَةِ الْحَذْوَفِ ، كَحَذْفِ الْمَضَافِ ، وَحَذْفِ الْمَوْصُوفِ ، وَالاِكْتِنَافِ بِالقليلِ مِنَ الْكَثِيرِ ، كَالْوَاحِدِ مِنَ الْجَمَاعَةِ ، وَكَالتَّلْوِيْحِ مِنَ التَّصْرِيْحِ ؛ فَهَذَا وَنَحْوُهُ - مَا يَطْوُلُ إِبْرَادُهُ وَشَرْحُهُ - مَا يَزِيلُ الشُّكُّ عَنْكُنَّ فِي رَغْبَتِهِمْ فِيهَا خَفْأً وَأَجْزَأً ، عَمَّا طَالَ وَأَمَلَ » (ص ٨٦) .

وهنا لا بد لنا من وقفة تأمل فيها هذا الميل العربي الأصيل نحو الإيجاز في القول ونحو الإضمار بدل الإفصاح ؛ فإذا أدركتنا أن ذلك الموقف إنما يتضمن التعميم والتجريد ، وعدم العناية - إلا بأقل قدر ممكن - بالتفاصيل الجزئية المتَّعِيَّة بمكانها وزمانها ، أو - بعبارة أخرى - عدم العناية أكثر مما يلزم بالأفراد والمفردات لأنها زوايا عوابر ، ولا يحسن الوقوف عندها إلا بقدر ما نتَّكَّى عليها للصعود نحو الأعمَّ ونحو المجرد ، أقول : إذا أدركتنا ذلك كنا قد وضعنا أصابعنا على ركن ركين من وجهة النظر العربية الأصيلة ؛ فالتفاصيل الجزئية - على أهميتها في الحياة العملية - هي رواسب على الأرض كالحجر والحصى ؛ وأما الارتفاع عنها بالقول العام المجرد فهو آخر في الطيران على جناحي العقل إلى السماء ، وبعدئذ تكون الخطوة قصيرة نحو «المطلق» ؛ نعم إننا في هذه الثنوية التي تشرط العالم إلى ما هو أعلى

وما هو أدنى ، والتي قد تجد انعكاسها في قسمة الانسان إلى روح وجسد ، بحيث تكون للروح المكانة العليا الجديرة بالعنابة والرياضية ، ويكون للجسد المكانة الدنيا التي تستحق الزيارة والاهتمام والكتب ، أقول إننا في هذه الثنوية التي تركل الأدنى بقدميها وتشرّب برأسها إلى الأعلى ، نكشف عن جوهر فيما أصيل ، محال علينا أن نرى عصرنا هذا من خلاله ، فعصرنا هذا القائم على العلم وعلى الصناعة في الاقتصاد ، وعلى الحرية والديمقراطية في الحكم ، إنما يتعدّر على أهلها أن يصطنعوا وجهة نظر تغضّ النظر عن المفردات وعن الأفراد ؟ فالمفردات الجزئية الواقعية هي اليقوع الذي تنبثق منه نظريات العلم وقوانينه ، وهي الأرض التي تكون عليها تطبيقات الصناعة وضروب نشاطها ؛ وكذلك الأفراد – أفراد الناس – هم الدعامة الأولى التي يُغيّرها يُصبح الحديث عن الحرية وعن الديمقراطية في الحكم حديثاً أجوف فارغاً ؛ فإذا كانت روح اللغة تهدّيك إلى فلسفة المتكلمين بها ، ثم إذا كان الأغلب على العربي أن يطير عن أرض الواقع الجزئية إلى حيث القول المجمل المحكم السريع ، فهو في ذلك إنما يصدر عن فلسفة مركوزة في أعماق طبعه ، وهي أن العبرة بالفكرة لا بالمفردات التي تجسّدتها ، لا سيما إذا صيغت الفكرة في لفظ مصقول متين البناء ، فعندئذ صَحٌ : إلى الجحيم بالدنيا وما فيها ومن فيها ، من فقرٍ هو في حقيقته « فقراء » ، ومن مرضٍ هو في واقعه « مرضى » ، ومن ظلم هو على الأرض « ظالمون » و « مظلومون » .

- ٣٧ -

ونترك هذا لنمضي مع المؤلف وهو يطرح علينا قضية أخرى ، ثم يقف منها موقفاً عقلياً لا يتسلل إليه ذرة من هو ؟ والقضية المطروحة لغوية ، لكن المبدأ الكامن وراءها يصبح أن يكون مبدأ لكل جانب آخر من جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية ، وهي : إجماع أهل العربية على شيء ، متى يكون حجة ؟

يجيب ابن جنی قائلاً : « إعلم أن إجماع أهل البلدين إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده إلا بخلاف المتصوص والمقبس على المتصوص ، فاما إن لم يعط يده بذلك ، فلا يكون اجماعهم حجة عليه ، وذلك أنه لم يرد من يطاع أمره في فرآن ولا سُنّة أنهم لا يجتمعون على الخطأ » . (ج ١ ، ص ١٨٩) .

ولكي نلتقي شيئاً من الضوء على هذا المبدأ الفكري العظيم ، نقول : إن الصواب والخطأ - كائناً ما كان الموضوع الذي يوصف بأيهما - لا يكون لهما معنى إلا بالقياس إلى مرجع يُرجع إليه خارج الحقيقة نفسها التي تصفها بالصواب أو بالخطأ ؛ أي أن الجملة نفسها لا تحمل في ذاتها مقاييسها ؛ فأولاً - حين تكون الجملة دالة على أمر من أمور العالم الخارجي ، كأن يقول مثلاً إن ذرة الماء تتألف من ذرتين من الأيدروجين وذرة من الاوكسجين ، فعلى أي أساس نقيم صوابها ؟ إننا لا نقيمه بمجرد النظر إليها وإلى مفرداتها وإلى طريقة تركيبها ، بل نقيمه بأن يجاوز حدودها إلى شيء سواها وهو عينة فعلية من الماء ، نحللها في المختبر لنتوثق أنها على هذا التحول ركبت ؛ بل إن الجملة الرياضية نفسها ، كقولنا $2 + 3 = 5$ - وهي ضرب من القول نزعم له دائماً أنه يحمل صدقه في طريقة بناء أجزائه دون الرجوع إلى معدودات خارجية في الواقع الفعلي ، وذلك لأنه يكفينا أن ننظر في شطري المعادلة لنعلم أن أحد الشطرين يقول ما قاله الشطر الآخر ب رغم اختلاف الرموز التي يستخدمها ؛ وما دام الأمر كذلك ، فكأننا نقول في هذه الحالة إن « س » هي « س » ، وبذلك يتحتم الصدق ؛ ولماذا يتحتم ؟ لأنه قائم على مبدأ الموافقة بين الشطرين ، فهذا الشطر من المعادلة هو نفسه ذاك ؛ أو هو قائم - من ناحية أخرى - على مبدأ عدم التناقض ، فليس بين الشطرين قول وقيضه ؛ لكننا نلاحظ هنا أن حكمنا بصواب القول إنما استند إلى « مبدأ » ذي وجود عقلي يجاوز حدود المعادلة نفسها .

صفوة القول : إن المتجادلين في أي موضوع - من اللغة أو من غيرها - لا يسيرون في الجدل على هدى ، إلا إذا اتفقا بادئ ذي بدء على « المرجع » الذي يُرجع إليه عند الحكم بصواب أو بخاطئ على قول يقوله أحدهما ؛ فإذا اتفقا على هذا المرجع ، وضح أمامهما سبيل الاتفاق ، وإلا فكل منهما يسير على طريق غير طريق الآخر فلا يلتقيان .

ونرجع إلى عبارة ابن جنی عن قيمة « الاجماع » من حيث هو معيار يفصل في مواضع الخلاف كلما نشأت بين متجادلين ، فهو يقول إن إجماع العالم بأسره على أمر لا يمكن حجة ، اللهم إلا إذا اتفق الخصم منذ البداية على أن يكون حجة بينهما ، أما إذا لم يسلم لك خصمك بأن يكون المقصود والمقياس على المقصود معياراً ، فقيم إذن ذكرك أمامه لنصل قاله قائل وأجمع عليه ألف ألف قائل ؟

لكن ابن جنی سرعان ما يصدحه « الإيمان » عن المضي مع المبدأ العقلي إلى آخر الشوط ، وذلك حين يبرر الخروج على الاجماع بأن مثل هذا الخروج لم يرد منه من يطاع أمره في قرآن ولا سنة ، ناسياً - فيما يظهر - أن القرآن والسنة بدورهما « نصوص » ؛ وإذا كانت هذه النصوص واجبة الطاعة عند المؤمنين بها ، فليست هي كذلك عند غير المؤمنين ، ولا كذلك الأخذ بمقاييس المنطق العقلي الصرف ، لأنه عندئذ لا يكون فرق بين إنسان وإنسان على أساس من الإيمان ؛ افرض - مثلاً - أنتي قلت إنه إذا كانت « س » أكبر من « ص » ، وكانت « ص » أكبر من « م » ، فإن « س » تكون أكبر من « م » ، فها هنا يكون الأمر ملزماً بالقبول على مبدأ يقول إنه إذا صدق حكم على شيء ما كان صادقاً على كل جزء من أجزائه ؛ فقد كان ابن جنی ليصبح أكثر فهماً لمعايير العقل وأشد استمساكاً بها لو أنه حذف من عبارته السالفة جزءها الأخير .

ولابن جنى في هذا السياق نفسه عبارة أخرى تستحق الذكر ، ويستحق التمجيد من أجلها ، إذ يقول : « ... فكل من فرق له عن علة صحيحة ، وطريق نهجة ، كان خليل نفسه ، وأبا عمرو فكره » (ج ١ ، ص ١٩٠) - ومعناها أنَّ كلَّ من اهتدى بتدليل عقلي سديد إلى تعليل مصيبة ، أخذ فيه النهج المنطقي السليم ، فهو عندئذ يكون إمام نفسه ، ولا حاجة به إلى الرجوع إلى إمام آخر يطلب منه التأييد ؛ إذ لا ينقصه عندئذ أن يجد الموافقة عند الخليل بن أحمد أو عند أبي عمرو بن العلاء أو غيرهما من أئمة اللغة ؛ فكما يقول المعري : « لا إمام سوى العقل » فلو توافرت لك مناهجه وأدله ونتائجها فحسبك ذلك إماما .

ليس من أعجب العجب بالنسبة إلينا نحن ، وفي عصرنا بكل ما قد دعا إليه وجاء به من جديد لم يكن ليطرأ ظلٌّ منه على بال أحد من الأقدمين ، نجد بينما من يحمله عمي البصيرة على الاعتقاد بأن الأوائل لم يتركوا للأوامر شيئاً ، وإنما على هؤلاء الأواخر إلا أن يرتدوا إلى الأوائل يعيون العلم كل العلم من صحائفهم ؟ فإذا رجعنا إلى هؤلاء الأوائل وجدناهم يحدّرون أنفسهم من الوهم بأن أوائلهم قد سدوا عليهم الطريق ! فها هوذا ابن جنى ، وهو في سياق القول بأن كل فرد يستطيع أن يكون إمام نفسه ، إذا هو أحسن النظر والاستدلال ، ويستشهد بقول الماحظ : « ما على الناس شيء أضرّ من قولهم : ما ترك الأول للآخر شيئاً » (عن ابن جنى ج ١ ، ص ١٩٠) - فإذا لم يهدنا تراث آبائنا إلى هذه المبادئ العليا ، فإلى أي شيء يهدى ؟

ان دراستنا للتراث دراسة واعية تنتهي بنا هي نفسها إلى ترك مادة التراث من حيث هي مضمون فكري بذاته وخصائصه ؛ وإنني ليحضرني هنا موقف مشابه لما أريد قوله ، وهو موقف الفيلسوف التحليلي المعاصر « فتحيشتين » في كتابه المكتف الغزير « رسالة في المنطق الفلسفي » وذلك بأن جعل آخر عبارة في كتابه تقول ما معناه ، إن هذه الرسالة تكون قد أدت

غرضها إذا هي علّمت القارئ كيف يستغنى عنها ، فكأنها سلم خشبي يصعد عليه الصاعد إلى حيث يريد ، ثم يقذف به لأنه لم يعد يريد التزول إلى حيث كان ؛ فكم هي مواقف الأعظمين من آبائنا ، التي رفضوا بها اهدار آدميتهم أمام الماذج المثل ، فالنموذج يكفيه أن يقيم للإنسان الشخصية التي تستطيع بعد ذلك أن تستغنى عنه لتشق طريقها على نحو مستقل فريد .

ونعود إلى ابن جنى في السياق الذي كنا بقصد الحديث عنه ، وهو سياق القول في الإمامة العلمية للعلماء السابقين متى تجوز ومتى لا تجوز ، وهي – عندك – لا تجوز إذا وثق المرء من سداد منهجه العقلي عند النظر إلى مسألة مطروحة ؛ فهو في ذلك يقول أيضاً في موضوع آخر ما معناه إن ما يثبت لك بالدليل العقلي لم يعد بك حاجة إلى البحث له عن شاهد عند الأقدمين يؤيده ، وهذه هي عبارته : « أما إذا دل الدليل ، فإنه لا يجب إيجاد النظير .. لأن إيجاد النظير بعد قيام الدليل إنما هو للأنس به لا للحاجة إليه ؛ فاما إن لم يقم دليل فإنك محتاج إلى إيجاد النظير » (ج ١ ، ص ١٩٧) .

- ٣٨ -

وستنقل مع ابن جنى إلى موضوع آخر يطرحه ويرى فيه الرأي ، وهو موضوع أقرب جداً إلى ما يكثر فيه اللغوُ في أيامنا هذه عما يسمونه بالشكل والمضمون : أيهما أولى بالعناية ليصبح الأدب أدباً والفكر فكراً ؟ كأنما الفصل بينهما ممكن إلا في التحليل الذهني ؛ غير أن الموضوع على يدي ابن جنى يذكر على ناحية اللغو والمعنى ، وذلك دفعاً للتهمة التي وجّهت إلى اللغة العربية من أنها تعنى باللغو أكثر من عنايتها بالمعنى ؛ وستنقل – في شيء من الإفاضة – ما قاله ابن جنى في دفعه للتهمة ودفاعه عن العربية ، ثم قد يكون لنا بعد ذلك تعقيب برأي نراه ، يقول :

« ... إن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلّحها وتهذّبها وتراعيها وتلاحظ

أحكامها ، بالشعر تارة ، وبالخطب أخرى ، وبالاسجاع التي تلتزمها وتنكلف استمرارها ، فإن المعاني أقوى عندها ، وأكرم عليها ، وأفخم قدرًا في نفوسها .

فأول ذلك عنایتها بالفاظها ؟ فإنها لما كانت عنوان معانها ، وطريقاً إلى إظهار أغراضها ومراميها ، أصلحوها ورتبوا ، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها ، ليكون ذلك أوقع لها في السمع ، وأذهب بها في الدلالة على القصد ؛ ألا برى أن الهيل إذا كان مسجوعاً ، لذ لسامعه فحققه ؟ فإذا هو حفظه كان جديراً باستعماله ؟ ولو لم يكن مسجوعاً لم تأنس النفس به ، ولا أنت لستمعه ، وإذا كان كذلك لم تحفظه ، وإذا لم تحفظه لم تطالبه نفسها باستعمال ما وضع له ، وجيء به من أجله ، وقال لنا أبو علي يوماً : قال لنا أبو بكر [المقصود هو ابن السراج] : إذا لم تفهموا كلامي فاحفظوه فانكم إذا حفظتموه فهمتموه ؛ وكذلك الشعر : النفس له أحفظ ، وإليه أسرع ؛ ألا ترى أن الشاعر قد يكون راعياً جلفاً ، أو عبداً عسيفاً ، تبني صورته وتُمْجِّد جملته [وربما كان الصواب « خلقتُه »] فيقول ما يقوله من الشعر ، فلأجل قوله ، وما يورده عليه من طلاوته وعدوته مستمعة ، ما يصير قوله حكماً يرجع إليه ويُقْنَسُ به ؟ (ج ١ ، ص ٢١٥ - ٢١٦)

« فإذا رأيت العرب قد أصلحوا الفاظها وحسنواها ، وحموا حواشياها وهذبوها ، وصقلوا غربها وأرهقوها ، فلا ترين أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ ، بل هي عندنا خدمة منهم للمعنى ، وتنويه بها وتشريف منها ؛ ونظير ذلك إصلاح الرعاء وتحصينه وتركيته وتقديسه ، وإنما المنيع بذلك منه الاحتياط للموعى عليه ، وجواره بما يعطر بشره ، ولا يُعرِّجُوهُ ؛ كما قد نجد من المعاني الفاخرة السامية ما يُهْجِّنه ويغضّ منه كُدرة لفظه وسوء العبارة عنه » (ص ٢١٧).

« ويدلّك على تمكّن المعنى في أنفسهم ، وتقدّمه للّفظ عندهم ، تقدّمهم لحرف المعنى في أول الكلمة ، وذلك لقوة العناية به ، فقدموا دليلاً ليكون ذلك أمارة لتمكّنه عندهم ؛ وعلى ذلك تقدّمت حروف المضارعة في أول الفعل ، إذ كنَّ دلائل على الفاعلين : مَنْ هُمْ ؟ وَمَا هُمْ ؟ وَكُمْ عِدَّهُمْ ؟ نحو أ فعل ، ونفعل ، وتفعل ، ويفعل » (ص ٢٢٥) .

« أفلًا ترى إلى حروف المعاني : كيف بابُها التقدّم ؟ وإلى حروف الإلحاد والصناعة : كيف بابُها التأخر ؟ فلو لم يُعرَف سبق المعنى عندهم ، وعلوّه في تصورهم إلا بتقدّم دليله وتأخر دليل نقشه ، لكان مغنىًّا من غيره كافياً .

« وعلى هذا حشوا بحروف المعاني ، فحضرتها بكونها حشواً ، وأمنوا عليها ما لا يؤمنُ على الأطراف المعرَّضة للحذف والإجحاف ؛ وذلك كألف التكسير وباء التصغير ، نحو دراهم ودرَّيْهم ، وقماطِر وقُميطر ؛ فجرت في ذلك – لكونها حشوا – مجرى عن الفعل المحصنة في غالب الأمر ، المرفوعة عن حال الطرفين من الحذف » (ص ٢٢٥) .

« ... فهذا يدلّك على ضئول بحروف المعاني ، وسُجّهم عليها ، حتى قدموها عنابة بها ، أو سَطّوها تحصيناً لها » (ص ٢٢٦)

تلك نصوص مما قاله ابن جنی دفعاً للتهمة الموجهة إلى العربية بأن معظم عنايتها منصرف إلى اللّفظ لا إلى المعنى ، فيبين في شيء من البراعة ، كيف أن طرائق بناء الألفاظ نفسها تدل على أنها إنما صيغت على نحو يضمن للّفظة وجود الحرف الذي هو ذو علاقة وثيقة بالمعنى .

ولست أملك أن أقول شيئاً سوى أن الشقة بعيدة بين « المعنى » الذي يبحث عنه حين نقول عن الكاتب إنه يعني باللّفظ دون المعنى ، و « المعنى » الذي يتحدث عنه ابن جنی ، فهو مشغول بمعنى اللّفظة الواحدة ، ونحن يشغلنا المعنى المراد تأديته من مقالة أو من كتاب أو من قصيدة أو قصة أو

مسرحية ؟ فالمعنى في استعماله هو كالإشارة إلى المسمى ، والمعنى في استعمالنا هو كالفكرة المراد تحليلها وتفويتها ؛ وإنه لشرح يطول بي لو أردت هنا أن أؤيد الاتهام تأييداً فيه كثيراً من التحفظ ؛ فلم تكن العناية باللفظ أغلب على العناية بالمعنى في مجالات الفقه والفلسفة والرحلات والعلوم ؛ لكنها أغلب في مجالات الأدب بمعناه الضيق من شعر ونثر فني ، فهاهنا نقول إن ما نراه هو أن الشاعر والناشر قد يكتبهن كثيراً ولا يقولان إلا قليلاً ، لأن معظم العناية بالصقل والتزويق وإظهار القدرة اللغوية بالإكثار من المترادات ، حتى لتنصيب المعنى تصييداً .

- ٣٩ -

ولتفق معه عند موضوع آخر ذي شأن كبير في فلسفة اللغة وكيف أن هذه الفلسفة كثيراً ما تكشف لنا عن مبادئ النظر الأولية عند أصحاب اللغة المعنية : ما طبيعتها ومنحاتها ؟

يحاول ابن جنى هنا أن ينظر في أنواع الكلمة ، أيها أسبق من أيها ؟ فهناك الأسماء والأفعال والمحروف ، فهل يا ترى ظهرت هذه الأنواع الثلاثة دفعة واحدة ، أو هي تعاقبت في الظهور بحسب الحاجة إلى التعبير ؟ ثم إذا كانت قد ظهرت كلها معاً دفعة واحدة ، فهل تكون - مع ذلك - على درجة واحدة من الأولوية ، أو أن منها ما هو أسبق منطقياً من الآخر ؟

ويبدأ ابن جنى إجابته بذكر ما قاله استاذه ، الذي لا ينقطع عن الرجوع إليه من أول الكتاب إلى آخره ، وهو « أبو علي » ، فيقول : « اعلم أن أبا علي - رحمه الله - كان يذهب إلى أن هذه اللغة - أعني ما سبق منها ثم لحق به ما بعده - إنما وقع كل صدر منها في زمان واحد ؛ وإن كان تقدماً شيء منها على صاحبه ، فليس بواحد أن يكون المتقدم على الفعل الاسم ولا أن يكون المتقدم على النحو الفعل ، والفعل قبل الحرف ؛ وإنما يعني

ال القوم بقولهم : إن الاسم أسبق من الفعل ، أنه أقوى في النفس ، وأسبق في الاعتقاد من الفعل ، لا في الزمان ، فاما الزمان فيجوز أن يكونوا عند التوافر قاتلوا الاسم قبل الفعل ، ويجوز أن يكونوا قد مروا الفعل في الرشح قبل الاسم ، وكذلك الحرف ؛ وذلك أنهم وزبوا سبباً لـ « حواهم » ، وعرفوا مصادر أمورهم ، فعلموا أنهم محتاجون إلى العبارات عن المعاني ، وأنها لا بد لها من الأسماء والأفعال والحرروف ، فلا عليهم بأيّها بدعوا : أبا الاسم أم بالفعل أم بالحرف ؟ لأنهم قد أوجبوا على أنفسهم أن يأتوا بهن جمّعاً ، إذ المعان لا تستغني عن واحد منها » (ج ٢ ، ص ٣٠) .

فإذا أعدنا هذا الذي رواه ابن جنی عن استاذة - وذهب فيه مذهبة - بطريقة أوضح عرضاً لنقطاته الرئيسية ، قلنا :

- لا فرق في طبيعة اللغة بين حالتها عند أول ظهورها ، وحالتها في أي مرحلة لاحقة من مراحل تاريخها ، فالصورة التي بدأت بها هي الصورة التي دامت عليها ، اللهم إلا في اتساعها وغزارتها ، أما « الكيف » فلم يتغير .
- وهذه الصورة التي تتغير كيماً ، هي أنها نشأت بأنواع الكلمة الثلاثة : الأسماء والأفعال والحرروف ، كلها معاً .

- فإذا فرضنا جدلاً أن هذه الأنواع قد تلاحت ظهوراً على مجرى الزمن ، فلستنا نرى - من طبائع هذه الأنواع - أيها تقدم الآخر ؟ لأنها في هذا سواء ، إذ ربما كان التقدم في الظهور للأسماء ، وربما كان للأفعال ، وربما كان للحرروف ؛ فليس بين أيدينا شاهد عقلي يحسم الأمر لواحد دون الآخر .

- ومع ذلك فالشائع بين من تناولوا الموضوع بالنظر ، أن الاسم أسبق من الفعل ؛ لكن القائلين بهذا لم يقصدوا بالأسبقية أسبقية في زمن الظهور ، بل هي عندهم أولوية منطقية ، وأما زمان الظهور فواحد في كلّيهما ؛ والمقصود بالأولوية المنطقية أن الاسم قد يستغني عن الفعل عند الاستعمال

أما الفعل فلا يستغني عن الاسم .

لو كانت هذه الأنواع الثلاثة قد تعاقبت ظهوراً، ولم تترافق في لحظة واحدة، فقد كان المعمول في هذا هو «المعاني» التي طرأت بأذهانهم وأرادوا التعبير عنها، فربما وجدوا المطلوب لهذا التعبير اسماء، أو فعلاء، أو حرفاء، فكان البدء باليها يتطلب المعنى المراد إخراجه في لفظ - ولما كانت هذه المعاني إنما تستوجب للتعبير عنها أسماء وأفعالاً وحروفأً في وقت معاً، إذن فلا بد أن تكون الأنواع الثلاثة قد نشأت معاً.

وتعليقاً على هذه الوقفة العقلية الرائعة من اللغة ونشأتها ، نقول : إنها
برغم ذلك - وقفه قد خلط فيها صاحبها بين ما هو « منطق » وما هو « نحو »
خلطاً أدى به إلى خطأ التائج التي انتهى إليها ؛ فأولاً - تقسيم الكلمة إلى اسم
و فعل وحرف هو تقسيم يعرفه النحو لما بين هذه الأقسام من اختلافات في
قواعد الاستعمال وقواعد الاعراب ، وأما المنطق فله في ذلك نظرة أخرى ،
وهي أن الكلمة كائنة ما كانت هي اسم على كل حال ، وكل ما في الأمر
أن الاسم أحياناً يطلق على كائن ذي درجة نسبية من الثبات ، وأحياناً أخرى
يطلق على مسيرة حركية ، وأحياناً ثالثة يطلق على علاقة قائمة بين
أشياء ؛ هي كلها « أسماء » نطلقها على ما هنالك من وقائع ؛ خذ مثلاً قولنا
« محمد يلعب الكرة في الحديقة » ؛ أتقول إن الأسماء هنا ثلاثة ، هي ،
محمد والكرة والحدائق ، وأما « يلعب » فهي فعل ، وأما « في » فهي حرف
لكن دقت النظر قليلاً تجدك قد أطلقت لفظة « يلعب » على مجموعة حركية
من نمط معين ، تماماً كما أطلقت « الكرة » على جسم اتحذ مجموعة أوضاع
متباينة ؛ وكذلك الأمر في حرف الجر « في » لأنـه ، الرابطة المرئية بين
الأطراف الأربع الأخرى : محمد ، كرة ، حديقة ، يلعب ؛ وإذا شئت
تعبيراً فلسفياً مألفوا ، فقل إن هذه الأطراف الاربع هي بمثابة « مادة »
الفكرة ، وأما « في » فهي « صورتها » التي لو لاها لما تكونت لنا فكرة من
ذلك الأطراف المترافقـات .

ومع هذه التسوية بين الألفاظ الخمسة جمِيعاً في كونها جميعاً أسماءً برغم الفوارق بين المسميات : أهي أشياء أم حركات أم علاقات ، لا بد لنا من تفرقة منطقية بينها ، تجعلها في مستوى لا في مستوى واحد ؟ فاما الأطراف الأربع التي هي : محمد ، كرة ، حديقة ، يلعب - فكلها سواء تقع في درجة وحدتها ، هي الدرجة التي تكون فيها المسميات كائنات أو أفعالاً ذات مكان وזמן ، ويمكن الإشارة إليها ، فنقول : هذا محمد ، وهذه كرة ، وهذه حديقة ، وهذه مجموعة حركة مما نسميه لعباً ؛ وأما الكلمة « في » فهي في درجة منطقية وحدتها ، لأنها ليس لها ما يشار إليها بها ، ومع ذلك فهي في الجملة كلها بثابة « الروح » التي لولاها لبقيت الأطراف وكأنها الأشلاء المبعثرة لا الأعضاء ذات الوظائف الحيوية ؛ ولذلك يطلق على أمثل هذه الكلمات في الفكر الفلسفي التحليلي المعاصر « كلمات منطقية » بالقياس إلى النوع الآخر من الكلمات التي هي « كلمات شيئاً » أي كلمات تشير إلى أشياء ؛ سواء كانت الكلمة منطقية من شأنها أن « تبني » الفكرة ، أو كانت شيئاً من شأنها أن تشير إلى ما هو كائن في الموقف الذي تتحدث عنه ، فهي في كلتا الحالتين « اسم » على كل حال ؛ له ما يعنيه .

ونعود إلى مقالة ابن جنى التي أخذها عن أستاده أبي على في اللغة ، فنلاحظ أنه :

- قد أخطأ الظن حين زعم أنه لو كانت أنواع الكلمة الثلاثة قد ظهرت متعاقبة على الزمن ، فليس في طبائعها ما يحتم أن يكون لنوع منها دون النوعين الآخرين أسبقية في الظهور ، إذ أن الكلمات « المنطقية » كان لا بد لها أن تنتظر حتى يفرغ الإنسان من إطلاق الأسماء على الأشياء والأفعال ، ثم يهم بإقامة أحكامه عليها ، أعني بناء جمل عنها ، وهذا هنا تلزم الروابط التي تشد أطراف الجملة في وحدة واحدة هي « الفكرة » .

- وكانتا جاءه الصواب عفواً حين أدرك للأسماء أسبقية منطقية على سواها ، لأن مثل هذا القول لم يكن ليتفق مع الرعم بأن البدء كان يجوز له أن يكون بأيٌّ من الأنواع الثلاثة ؟ نعم ، هنالك فرق بين الترتيب الزمني والترتيب المنطقي ، بحيث يمكن أن يأتي شيء بعد شيء في الزمن ، مع أنه أسبق منه في الفكر ؛ فدراسة الطالب في الجامعة - مثلاً - تأتي قبل حصوله على الدرجة الجامعية من حيث الترتيب الزمني ، لكن الحصول على الدرجة كان هو المدف الذي سبق إلى الفكر فترتب عليه أن يتنظم الطالب في دراسته الجامعية ليتحقق ذلك المدف .

فهل أراد ابن جنى أن يقول إنه كان يمكن للحرف - مثلاً - أن يظهر قبل الاسم في الزمن ، لكن الاسم يظل أسبق منه في الفكر على نحو ما شرحنا فأقول إن ذلك التصور محال الحدوث ، فحال أن أبدأ بالحرف « في » قبل أن تكون قد تجمعت لدى طائفة من أسماء لأشياء وأفعال أربطها بهذه الأداة إذا اقتضى الأمر مثل هذا الرابط .

- ويقول ابن جنى - نقلأً عن أبي علي - إنه لو كانت الفكرة الأولى التي أراد الإنسان أن يعبر عنها قد وجدت عبارتها في « حرف » لبدأ الإنسان بالحرف ! وهذا - فيما نرى - خلط معيب بين مستويين : مستوى الأشياء والأفعال ، ثم مستوى البناء المنطقي من تلك الأشياء والأفعال ؛ والتعبير عن أي « معنى » لا ينجي ، إلا بعد اجتياز المستوى الأول صعوداً إلى المستوى الثاني .

- ومن هنا تردد في قبول ما يزعمه ابن جنى - تأييداً منه لوقفة أستاذه - من أن الثلاثة أنواع من الكلمة بدأت معاً ، لأنه لا فكر بغیرها مجتمعة ؛ إنه لأصوب الصواب ألا ينشأ فكر إلا والأنواع الثلاثة هناك ، ولكن « الفكر » لم ينشأ هكذا في لحظة خاطفة كأنه الصاعقة أو لمعة البرق ؛ في لحظة تكون بعد أن لم تكن ؛ بل هو قمة طريق تطوري طويل ،

لا يبعد أن يبدأ بالرمز إلى الأشياء بما يميزها قبل أن ينتهي إلى ربطها في تصورات وأفكار ؟ فالكلب - مثلاً - يشير إلى صاحبه وينزه ، لكنه لا يعرف أن صاحبه هذا هو والد فلان وزوج لفلانة .

وبعد هذه الوقفة متى تجاه ما نقلناه عن ابن جن في مفردات اللغة كيف جاءت . نعود إلى كتابه لنسعى معه في التول ، فإذا هـ يدرك شيئاً من التنافض الذي تورط فيه ، فيستدرك ليصحح موقفه أمام قارئه ، فجاء استدراكه دليلاً على صدق ما اعتبرنا به عليه .

وذلك أنه كان قد قرر أن البدء لم يكن العقل يمنع أن يكون بالأسماء أو بالأفعال أو بالحروف ، فالعبرة بالمعنى الأول الذي أراد الإنسان أن يجريه في لفظ ؟ فخشى أن يكون هذا القول منه منافياً لقول آخر أورده في النص نفسه الذي نقلناه عنه ، وهو أن الأسماء والأفعال والذروf ظهرت كلها ، وسارت تلها : صلراً واحداً ، لا سبق فيها ولا تخلف ؟ فكتب يقول :

« ... فإن قلت : هلاً ذهبت إلى أن الأسماء أسبق رتبة من الأفعال في الزمان ، كما أنها أسبق رتبة منها في الاعتقاد ، واستدللت على ذلك بأن الحكمة قادت إليه ، إذ كان الواجب أن يبدءوا بالأسماء ، لأنها عبارات عن الأشياء ثم يأتيوا بعدها بالأفعال التي بها تدخل الأسماء في المعاني والأحوال ، ثم جاءوا فيها بعد بالحروف لأنك تراها لواحق بالجمل ، واستقلالها بأنفسها ، نحو : إن زيداً أخوك ؛ وليت عمراً عندك ، وبحسبك أن تكون كذا ؟ إن قلت ذلك كله [قيل : يمنع من هذا [أي من أن تكون الأسماء أسبق ظهوراً من الأفعال [أشياء ، منها : وجودك أسماء مشتقة من الأفعال ، نحو قائم من قام ، ومنطلق من انطلق ، إلا تراه يصح لصحته ويتعلّم لاعتلاله ؟ .. فإذا رأيت بعض الأسماء مشتقةً من الفعل ، فكيف يجوز أن يُعتقد سبق الاسم للفعل في الزمان ؟ وقد رأيت الاسم مشتقاً منه ، ورتبة المشتق منه أن يكون أسبق من المشتق نفسه ؟ وأيضاً فإن المصدر مشتق من الجوهر ، كالنبات من

النبت ، وكالاستحجار من الحجر ، وكلاهما اسم ؛ وأيضاً فإن المضارع يعتل لاعتلال الماضي وإن كان أكثر الناس على أن المضارع أسبق من الماضي ؛ وأيضاً فإن كثيراً من الأفعال مشتق من الحروف ، مثل قوله : سألك حاجة فلو ليت لي ، أي قلت لي : « لولا » ؛ وسائلك حاجة فلا ليت لي ، أي قلت لي : « لا » ؛ واشتقوا أيضاً المصدر - وهو اسم - من الحرف ، فقالوا : الالاة ، والارلاة . وإن كان الحرف متأنراً في الرتبة عن الأصلين قبله : الاسم والفعل « (ج ٢ ، ص ٣٢ - ٣٤) .

وأود هنا أن أعلق بلاحظتين :

الأولى - أن وجودنا أسماءً مشتقة من أفعال ، إنما يؤيد ما ذهبنا إليه في تعليقنا السابق ، وهو أن التفرقة بين الأسماء - الأفعال هي تفرقة في النحو لا في المنطق ، وفي المنطق كلها أسماء ، واذن فلا عجب أن تشتق اللغة واحداً من الآخر ، دون أن يدل ذلك على أسبقية في الرتبة .

الثانية - أن ابن جنني قد خلط بين ما يحدث للغة في « تاريخها » وبين ما قد لزم لها في « منطقها » ؛ فوجود قائل يقول ذات يوم « لو ليت لي » - أي قلت لي : « لولا » ، هو حادث زمني وقع في مجوى تاريخ الاستعمالات اللغوية ، ووقوعه مرهون بتزوات قائلة وهذا أمر مختلف كل الاختلاف عن الوجوب « المنطقي » - إذا سلمنا به - لظهور الأسماء أو الأفعال قبل الحروف ؛ وإلا فهل يجوز لرجل أتّجَب طفلاً في تاريخ معين ، ثم نبت له شجرة في حدائقه بعد ذلك التاريخ ، أن يقول : الانسان ظهر في الوجود قبل النبات ألا نقول له عدئذ : إن هذا التعاقب الفردي في هذه الحالة المعينة لا يدل على شيء بالنسبة إلى مراحل التطور العامة ، والتي كان النبات فيها أسبق من الحيوان ، ثم كانت مراتب الحيوان أسبق من الإنسان .

وكتاب «الخصائص» لابن جنی - بعد ذلك - مشحونة صفحاته باللمعات البارقة المادیة ، النافذة إلى عبرية اللغة العربية ، مع محاولات من المؤلف لا تقطع لتحليل خصائصها تعليلاً عقلياً منطبقاً كثيراً ما يشير فينا الإعجاب والعجب معاً .

ويهمنا بصفة خاصة ألا نختم الحديث عن الرجل وكتابه ، قبل أن نشير إلى خاصية مميزة للغة العربية في مفرداتها ؛ ولستنا في الحق ندرى لماذا ذهبت عنها هذه الخاصية في حالات تركيبها كلاماً وتعبيرأ؟ أو على الأقل هذا ما نراه فيها في غير حالات قليلة؟ وإنما قصدت إلى خاصة التصوير ، بين «المفردات» و«الاحداث» مسيرة تصويرية ثلثة ... قال الخليل (برواية ابن جنی) «كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومداً ، فقالوا : صرّ ، وتوهموا في صوت البازي نقطيعاً فقالوا : صر صر .

«وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفعلان : إنها تأتي للاضطراب والحركة ، نحو الغليان والغثيان ؛ فقابلوا بتالي حركات المثال حركات الأفعال» («الخصائص» ، ج ٢ ، ص ١٥٢) .

وكذلك «تجد المصادر الرباعية المضمة تأتي للتكرير ، نحو الزعزعة ، والقلقة ، والصلصلة ، والقعقعة ، والجرحة ، والقرقة ... فجعلوا المثال المكرر للمعنى المكرر ...» (ج ٢ ، ص ١٥٣) .

وكذلك «جعلوا تكرير العين في المثال دليلاً على تكرير الفعل ، فقالوا : كسر ، وفتح ، وغلق ...» (ص ١٥٥) .

«وذلك أنهم لما جعلوا الألفاظ دليلاً المعاني ، فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل ، والعين أقوى من الفاء واللام ، وذلك لأنها واسطة لهما ،

ومكتوفة بهما ، فنصاراً كأنهما سياج لها ، ومبنيولان للعوارض دونها ، ولذلك تتجدد الإعلال بالحذف فيما دونها ... وقلما تجد الحذف في العين .

« فلما كانت الأفعال دليلاً على المعنى المحدث به ، وهو تكرير الفعل ، كما جعلوا نقطيعه في نحو « صرصر » دليلاً على نقطيعه » (ج ٢ ، ص ١٥٥) .

وإلى جانب أن تختلف اللفظة في بنيتها باختلاف ما تصوره قوة وضعفاً ، واتصالاً وقطعاً ، فهي كذلك تختلف في جرسها بما يتنقّل مع الصوت الذي جاءت لتقابله ؟ « ... وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعتبر بها عنها ، فيعدّلونها بها ، ويعتدونها عليها ، وذلك أكثر مما نقدرها ، وأضعاف ما تستشعره ؟ من ذلك قولهم : خَضْمَ ، وَقَضِيمَ ، فالخضم لأكل الربط كالبطيخ والثاء وما كان نحوهما من المأكول الربط والقضيم للصلب اليابس ، حتى لا يسمع الأصوات على محسوس الأحداث » (ص ١٥٨) .

وإن التعليبات العقلية لأوضاع اللغة لتبلغ مع ابن جنني ذروتها ، حين يحدثنا عن « الأفعال » في اللغة وطريقة دلالتها على أزمنة حدوثها ، فحيثما يُخشى اللبس بين ماض وحاضر ومستقبل وجئت « الفعل » قد اتخذ الصورة التي تمنع ذلك اللبس ، وأما حيئاً استحال عقلاً أن تخلط بين أزمنة الحدوث ، جاز عندئذ أن يأخذ الفعل صورة غير الصورة التي تدل على زمن الحدوث ، اعتماداً على أن السياق يؤدي بالسامع حتّى إلى التصور الصحيح ، يقول : « كان حكم الأفعال أن تأتي كلها بلفظ واحد ، لأنها لمعنى واحد ، غير أنه لما كان الغرض في صناعتها أن تقيد أزمنتها ، خولف بين مثيلها ليكون ذلك دليلاً على المراد منها ، ... فإنْ أُمِنَ اللبسُ فيها ، جاز أن يقع بعضها موقع بعض ، وذلك مع صرف الشرط ؛ نحو : إنْ قمت

جلست ، لأن الشرط معلوم أنه لا يصح إلا مع الاستقبال ؟ وكذلك لم يقم أمس ، وجب للدخول « لم » ما لولا هي لم يعزر ... ولأن المضارع أسبق في الرتبة من الماضي ، فإذا تقي الأصل كان الفرع أشد انتفاء » (ج ٣ ، ص ٣٣١) .

ولترك هذه المائدة الغنية بعذائها الفكرى ، لنرحل رحلة قصيرة عن بغداد ، إلى حيث نلتقي بأحد أعلام النقد البارزين ، فما دمنا بقصد الحديث عن اللغة وفلسفتها ، فيسوقنا أن نلتقي نظرة على ميدان النقد الأدبي ، وإذاً فإن « جرجان » لنلق هناك عبد القاهر الجرجاني ، نسمع ماذا يقوله عن تصوره للمعنى كيف يبني على اللغة التي تحمله ، وبعدئذ لنا عودة إلى بغداد ، فمعظم الصيد - عندئذ - في جوف بغداد .

- ٤١ -

عندما كتب برتراند رسل كتابه « بحث في المعنى والصدق » وقف وفقة تحليلية ليسأل نفسه ، وليحاول الجواب عن سؤاله : ما الذي يعطي الجملة المفيدة وحديتها ؟ إنها مركبة من مفردات تتواли فإذا كانت منطقية جاءت تواليها تابعاً على خط الزمن ، وإذا كانت مكتوبة ، جاء ذلك التوالي تبادراً في حيز المكان ؛ لكننا ما لم نقع وراء هذه المفردات على الرابط المنطقي الذي يربطها ، لما استطعنا أن نحدد لأنفسنا ماذا يعني بقولنا « فكرة » ؟ كان يسيراً بالطبع على أناس كثيرين أن يقولوا : اللفظ جسد وال فكرة أو المعنى روحه ، أو ، اللفظ هو مادة الجملة وال فكرة أو المعنى صورتها ؛ لكن رجالاً مثل « رسل » لا يرضي لنفسه أمثال هذه الغوامض ؛ فإذا بحث ووجد أن الرابط المنطقي المنشود إنما يمكن في طريقة « الترتيب » الذي تتواли به المفردات واصل البحث ليرى : أية طريقة في الترتيب ، تلك التي إذا توافرت للمفردات صنعت جملة وبالتالي صنعت فكرة ؟

إذا قرأنا لعبد القاهر الجرجاني كتابه : «أسرار البلاغة» و «إعجاز القرآن» أدركنا كم هي قوية تلك الصلة التي تنظم الجرجاني في أوائل القرن الحادى عشر (توفي ١٠٧٨) وبرتراند رسل في القرن العشرين (توفي ١٩٧٠) فالفكرة عندهما واحدة من حيث الأساس ، وهو أن المعنى كائن في طريقة الترتيب التي تنظم بها المفردات ، لا في المفردات من حيث هي مفردات وكفى ؛ وذلك برغم الاختلاف البعيد الذي يفصل الرجلين في طريقة التناول فيما بينهما الجرجاني قد غلت عليه النظرة اللغوية التحويية ، غلت على رسل النظرة المنطقية الرياضية ، وهو - في الحق - فاصل من أهم الفوائل المميزة بين طريقة التفكير قديناً وحديثاً .

والآن فلننصل إلى هذا الناقد العقلاني لنسمع ماذا يقول في قضيـاـ ما زالت نابضة بالحياة إلى يومنا هذا ، وسنبدأ بكتابه «أسرار البلاغة» لنعقبه بكتابه الآخر «إعجاز القرآن» .

يبدأ بقوله في صراحة واضحة : «الألـفاظ لا تـفـيد حتى تـؤـلـف ضـرـباً خـاصـاً من التـأـليف ، يـعـدـ بـهـ إـلـىـ وـجـهـ دـوـنـ وـجـهـ منـ التـرـكـيبـ وـالتـرـتـيبـ ...» (ص ٢ - طبعة المنار ، ط ٢) ثم يمضي شارحاً فيقول إنك لو تناولت بيـاـ منـ الشـعـرـ أوـ فـصـلاـ منـ النـثـرـ ، وـعـدـتـ كـلـمـاتـهـ عـدـاـ كـيـفـ جاءـ وـاتـفـقـ ، مـبـطـلـاـ نـظـامـ تـلـكـ الـكـلـمـاتـ الـذـيـ بـنـيـتـ عـلـيـهـ الـعـبـارـةـ بـحـيثـ أـصـبـحـ لـهـ الـعـنـىـ الـذـيـ لـهـ ، وـعـيـرـاـ لـتـرـتـيبـ الـكـلـمـاتـ الـذـيـ بـخـصـوـصـيـتـهـ أـفـادـ كـمـ أـفـادـ ، لـأـخـرـجـتـ الـبـنـاءـ الـلـغـوـيـ «مـنـ كـمـالـ الـبـيـانـ إـلـىـ مـجـالـ الـمـذـيـانـ» نحوـ أنـ تـقـولـ فيـ : «قـفـاـنـكـ مـنـ ذـكـرـيـ حـبـبـ وـمـتـلـ» «مـتـلـ قـفـاـذـكـرـيـ مـنـ نـبـكـ حـبـبـ».

فـلـمـاـذـاـ كـانـ لـتـرـتـيبـ الـلـفـظـ عـلـىـ نـحـوـ مـعـيـنـ قـدـرـةـ عـلـىـ الـبـيـانـ؟ يـحـبـ الجـرجـانـيـ بـقـوـلـهـ : ذـلـكـ لـأـنـ تـرـتـيبـ الـلـفـظـ عـلـىـ هـذـاـ نـحـوـ الـمـعـيـنـ إـنـمـاـ يـسـاـبـرـ التـرـتـيبـ نـفـسـهـ الـذـيـ اـنـتـظـمـتـ بـهـ الـمـعـانـيـ فـيـ ذـهـنـ الـمـتـكـلـمـ ، وـلـقـدـ اـنـتـظـمـتـ الـمـعـانـيـ

هناك وفق ما يقتضيه العقل ؛ فالمنطق العقلي نفسه بذلك على أي المعاني يجب أن تسبق ، وأيها يجب أن تأتي لاحقة ، بحكم طبائعها بالنسبة للموقف الذي تفتقه من عالم الأشياء ؛ فالمبتدأ يجب أن يسبق ليلحق به الخبر ؛ والفاعل يجب أن يسبق ليلحق به مفعوله ، والموصوف يجب أن يذكر أولاً لتلحق به الصفة التي نريد أن ننتهي بها ... (ص ٣) وهنا لا ينبغي لنا أن نترك الجرجاني بغير تعليق ؛ فلستنا على ثقة بما يزعمه من أن مثل ذلك الترتيب الذي ضرب له الأمثلة هو من حكم « العقل » و « المنطق » ، لأنه لو كان كذلك لتساوت فيه لغات الأرض جميعاً ، لأن المتكلم بلغة - أيًّا كانت - هو إنسان يتساوى مع بقية الناس فيما هو « عقل » و « منطق » ، فإذا رأينا اللغة الإنجليزية مثلاً تقدم الصفة على الموصوف بها ، عرفنا أن الأمر إذن ليس محتملاً بأحكام العقل .

ونتosti معه إلى قضية أخرى يرتبها على ما قد أسلفه من أن « المعنى » هو في ترتيب المفردات ، وذلك حين يجيء هذا الترتيب موازيًا لترتيب المعاني في الذهن ، وهذا الأخير بدوره إنما هو من إملاء المنطق العقلي ؛ فكأنما يسأل بعد ذلك قائلًا : وما الذي يخلع « الجمال » على العبارة الأدبية - شرعاً كانت أم ثرأً - ؟ فيكون جوابه هو نفسه الجواب السابق الخاص بالمعنى ، إذ يقول : إن المفظ في حد ذاته عنصر محابيد لا جمال فيه ولا قبح ، لكن الذي يعطيه الجمال الأدبي أو يسلبه منه ، هو مسائرته للمعنى القائمة في الذهن - المعاني وترتيبها العقلي مرة أخرى ! تُرى هل يريد الجرجاني بذلك أنه ما دام المفظ قد انساق في ترتيبه مع ترتيب المعاني التي في الذهن ، فقد توافر له المعنى والجمال في آن معاً ؟ أیكون « المعنى » و « الجمال » شيئاً واحداً ؟ بحيث يجوز لنا القول بأن كل ذي معنى فهو جميل ؟ .. أعتقد أن هذا الموقف هو ما يلزم عن مقدماته ولو لم يرد عنده بهذه الصورة الواضحة ، فإذا كان هو ما يريد ، سلكتناه في زمرة الفلاسفة القائلين بأن جمال الشيء هو في أن يكون

أدلة صالحة لفعل ما أريد لها أن تفعله ؛ وهؤلاء هم الفلاسفة الناظرون إلى الحقيقة نظرة عقلانية محسنة ، لا دخل « للوجدان » فيها ، فهكذا يقول سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم من أصحاب المعيار العقلي في مسائل القيم وتوكيدها الأساس النقدي عنده ، تراه لا ينفك يردد – صفحة بعد صفحة – بأن اللفظ في ذاته ليس مناط الحكم في وجود الجمال الأدبي أو امتناعه ، حتى فيما قد يظن بأن اللفظ الدور الأول فيه ، كالتجنيس والاستعارة مثلاً ؛ فيقول في التجنيس : « ما يعطي التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى ، إذ لو كان باللفظ وحده ، لما كان فيه مستحسن ، ولما وجد فيه إلا معيب مستهجن ... » (ص ٥) « فلن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جهته وأحاله عن طبيعته » (الموضع السابق نفسه) – وكذلك يقول في الاستعارة : « أما الاستعارة فهي ضرب من التشيه ، ونمط من التمثيل ، والتشيه قياس ، والقياس يجري فيما ... تدركه العقول ، وتُستفتي فيه الأفهام والأذهان ، لا الأسماء والأذان » (ص ١٥) .

هكذا أصبح الأمر غاية في الوضوح ؛ فإذا سئلت : ما وجہ الجمال في هذا البيت من الشعر ، أو في هذه الجملة من الترث ؟ كان جوابك : إنه هو الطريقة التي رتبت بها الألفاظ ترتيباً منطقياً معقولاً ، كما ترتب خطوطات البرهان في نظرية هندسية ، دون أن يكون للفظ نفسه بما قد يكون فيه من صقل وبريق ونغم أي دخل في صحة الحكم ؛ فالجمال الأدبي هو نفسه أداء المعنى أداء لا يلتبث فيه القول ولا يلتوي ؛ لأن الأدب هو فوق كل شيء « للتتفاهم » ، فهؤلاء الذين يزوقون الكلام ينسون أن المتكلم إنما « يتكلم ليُفهم » ، ويقول ليبين » (ص ٦) و « لن تجده ... أجلب للاستحسان من أن ترسل المعاني على سجيتها ، وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ ، فإنها إذا تركت وما تريده لم تكتس إلا ما يليق بها » (ص ١٠) .

على أن المعاني التي يراد لها أن تؤدى ، والتي بادئتها على الوجه الأفضل

(والوجه الأفضل هو دائمًا الأقرب إلى التسلسل المنطقي بين لاحق وسابق) يكون للعبارة التي قامت بالأداء « معنى » ويكون لها في الوقت نفسه « جمال » أدبي ، أقول إن هذه المعانى التي يراد لها أن تؤدى ، ليست كلها سواء في المترفة والرتبة ، لأن منها ما هو تافه ومنها ما هو شريف جليل ، وكنت أتمنى لو أن الجرجاني أعطانا الميزان الذى نفرق فيه بين المعنى التافه والمعنى الشريف لكنه لم يفعل ، وتحدث كما لو كان الأمر واضحًا في ذاته لا يحتاج إلى مزيد من إيضاح [وأرجو أن يلاحظ بأن سياق الحديث هنا فيه نوع من الترجمة التي أترجم بها ما ظنت أن الجرجاني يريده] ، وإلا فلم يذكر هو شيئاً صريحاً عن هذا التفاوت بين التافه والشريف ، وإنما الفهم والتعمير من عندي] ؛ كل ما أراد أن يلفت إليه الأنظار ، هو أن عبارتين قد تشتراطان في طريقة كل منها لأداء معناها ، لكنهما بعد ذلك يتفاوتان ، فإذا حداها تحمل وتبقى لأن المدار فيها هو جوهر الشريف في ذاته ، يظل على نفاسته مهما تغيرت صورته ، وأما الأخرى فتتطوى على باطن هزيل ، ولذلك فسرعان ما تفقد قيمتها إذا زالت عنها الظروف التي أكسبتها تلك القيمة ؛ والأمر في هذا شبيه بصياغة واحدة تجريها على قطعة من الذهب وقطعة من الجص ، فال الأولى تظل ذهباً حتى لو أعدت تشكيلها ، وأما الثانية فقدت قيمتها لو فقدت زخرفها ... « إن من الكلام ما هو كما هو ، شريف في جوهره ، كالذهب الإبريز ، الذي مختلف عليه الصور ، وتعاقب عليه الصناعات ؛ وجل المول في شرفه على ذاته ، وإن كان التصوير قد يزيد في قيمته ويرفع في قدره ؛ ومنه [أي من الكلام] ما هو كالمصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة ، فلها - ما دامت الصورة محفوظة عليها لم تقض ، وأثر الصنعة باقياً معها لم يبطل - قيمة تغلو ومتزلة تعلو ... حتى إذا خانت الأيام فيها أصحابها ... وفجعتهم فيها بما يسلب حسنها المكتسب بالصنعة ، فلم يبق إلا المادة العارية من التصوير ، والطينية الخالية من التشكيل ، سقطت قيمتها ... ». (ص ٢٠ - ٢١) .

وننتقل مع الجرجاني إلى قضية أخرى ، لو كان في عصرنا وعرضها كما عرضها ، لعدّ من زمرة أدبية نقدية تجعل « الصورة الذهنية » مداراً يدور عليه الحكم بالقيمة الأدبية وجوداً وامتناعاً ؛ فلا أدب عند هؤلاء إلا إذا صيغ في « صورة » يكون بينها وبين المعنى المراد عرضه علاقة موازاة ؛ بعبارة أخرى ، إذا كانت الجملة « العلمية » عليها أن تصف الواقع أو الحقيقة وصفاً مباشرةً ، فالجملة الأدبية مطالبة بأن تشير إلى المعنى المراد بطريق غير مباشر ، لأنها ترسم لنا صورة ، فننتظر نحن إلى هذه الصورة وتأملها ، حتى ننتقل خلاها إلى ما يريد الأديب أن يسوقه إليك من معانٍ أو مواقف .

في ذلك يقول الجرجاني : « جل معasan الكلام ، إن لم نقل كلها ، متفرعة عن التشبيه والتمثيل والإستعارة ، وراجعة إليها وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها ، وأقطار تحيط بها من جهازها » (ص ٢٠) ؛ ولكن أين الجانب « العقلي » في مبدأ كهذا ؟ نجح في قوله - على ضوء التحليلات المنطقية الرياضية المعاصرة - إن علاقة « الشابة » أو - كما يسمونها في المنطق الرياضي « علاقة واحد بواحد » - هي آخر الأمر ما ينتهي إليه تحليلنا للتفكير البشري بأسره ؛ فالتفكير يبدأ حين يبدأ « التعميم » ، والتعميم لا يكون إلا إذا وجدت مُعطَّين حسِّين قد وازى أحدهما الآخر في طريقة البناء ؛ انظر إلى الطفل - مثلاً - وهو يتعلم حرفاً من حروف الهجاء ، ولنقل إنه حرف « ج » ، فنحن نقدم له أول الأمر هذا الرسم مرة ، ثم مرة ثانية ، وثالثة ... وقد يختلف الرسم في كل مرة ، لوناً وحجماً ، وطريقة كتابة ، وفي لحظة من لحظات المقارنة يلتف الطفل أساس البنية التي تشتراك فيها هذه الحالات جميعاً ، بما يلحظه بينها من « علاقة واحد بواحد » (أي الشابة) فكل طرف في إحداها يقابل طرف في الأخرى ، وكل علاقة في إحداها بين طرفي ، يقابلها علاقة مثلها في الأخرى ، وهذا هنا تكون لديه

ها هنا بعطيك البرجاني التعليل على درجتين ، فالتعليق على الدرجة الأولى ، هو أن قيمة الصورة التي توازي الحقيقة المراد ذكرها ، هي في أنها بمثابة ما ينقلنا من حالة الغموض إلى حالة الوضوح ، من حالة يكتفينا فيها الشباب فتنطمس الأشياء أمام البصر ، إلى أخرى تستطيع فيها الشعوس فتنجلي أمامنا الأشياء بلامحها وحدودها ، والغرض هنا هو أن تكون الحقيقة المراد ذكرها مما تتعذر رؤيته في جلاء ، وأن الصورة التي رسمت موازية لها في التكوين هي من خبراتنا المألوفة ، ومن ثم فهي واضحة الدلاله ؛ وأما التعليل على الدرجة الثانية ، فهو مقام على أساس التدرج الادراكي عند الانسان من المحسوس إلى المعقول ، أي مما ندركه بإحدى حواسنا من بصر وسمع وغيرهما ، إلى ما ندركه بعقلنا وهو في حالة من الفكر المجرد ؛ كما يتدرج الطفل في إدراكه من رؤيته إلى رجل مفرد معين هو أبوه ، لا يدرك منه إلا ما يقع عليه البصر من شكل وحركة وما يقع على سمعه من صوته وهكذا ، إلى ادراكه للانسان من حيث هو فكرة عامة مجردة ، لم يكن أبوه إلا مثلاً واحداً من أمثلتها ؛ ولا شك أن الإنتقال من المحسوس إلى المعقول المجرد هو انتقال أيضاً من البساطة إلى التركيب ، ومن يُسر الإدراك إلى عسره ؛ فإذا كنا نستعين على الحقيقة المراد عرضها بصورة ذهنية توازيها ، فالشرط هو أن تكون الصورة مما يُحسن في دنيا الأشياء الجزئية المحسدة ، وإلا فلو كان ما نستعين به على فهمنا لفكرة مجردة هو فكرة مجردة أخرى ، فاننا نكون في كلتا الحالتين على مستوى الحقائق النظرية ، وتزول الصفة « الأدبية » عن الموقف ؛ وإنما يكون للموقف التعبيري خاصته الأدبية ، إذا وازينا بين ما هو مجرد من جهة وما هو مُحسٌ من جهة أخرى ، فيجيـ، هنا معيناً على ذلك .

وفي هذه التفرقة بين المحسوس والمعقول ، يقول البرجاني : « ومعلوم أن العلم الأول أتى النفس أولاً من طريق الحواس والطبع ، ثم من جهة النظر والرواية ، فهو إذن [أي العلم الأول] أمنس بها رحماً ؛ وإذا نقلتها

«صورة» لما يراد له أن يتعلمها ؛ وإذا لم تترسم في ذهنه هذه «الصورة» ، أي هذا الإطار المكون فقط من أطراف وعلاقات ، بعض النظر عن المادة التي كتبنا الحرف بها ، أهي الطباشير أم المداد أم الرصاص ، وبعض النظر عن اللون ، فهو أحمر أم أزرق أم أخضر ؟ وبغض النظر عن الحجم ، فهو يملأ الصفحة كلها أو السبورة كلها ، أم يملأ نصفها أم يكتفي بمساحة ضئيلة ، أقول إنه إذا لم تترسم في ذهنه هذه «الصورة» العامة ، لما جاز أن يقول عنه إنه «تعلم» ما يراد له أن يتعلمها ... وهذا نفسه ما نبلغه في «الصورة» الأدبية فليس المراد أن نقف عندها لذاتها – عند أصحاب هذا المذهب – بل نتولم لطالعها أن يستشف وراءها من مواقف الحياة الفعلية ما يوازيها طرفاً بطرف وعلاقة بعلاقة – وإذا كان إدراك البنية المشتركة – أو التشابه – هو أعمق أساس ترتكز عليه العملية العقلية ، فكذلك يكون الأخذ بمذهب الاستعارة «بالصور» في البناء الأدبي ، موقفاً عقلياً في صميمه .

ولا يكتفي الجرجاني بأن يذكر هذه الحقيقة ذكرأً عابراً ، بل – مدفوعاً بنظرته المنطقية إلى الأمور – يحاول تعليلها ؛ والتعليق في كل صوره عملية عقلية ؛ فلماذا يتشرط في العبارة الأدبية أن تلتمس «صورة ذهنية» توافي في تكوينها الحقيقة المراد ذكرها ؟ لماذا لا تذكر تلك الحقيقة المقصودة ذكرأً مباشراً ، بغير التوسل إليها بصورة نرسمها لتوازيها ؟ يحب الجرجاني بقوله : «إن أنس النفوس موقف على أن تخرجها من خفي إلى جلي ، وتأتيها بصرىبح بعد مكنى ، وأن ترذها في الشيء – تعلمُها إياه – إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم ، وثقتها به في المعرفة أحكم ؛ نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس ، وعما يعلم بالتفكير إلى ما يعلم بالأضطرار والطبع ، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع ، وعلى حد الضرورة ، يفضل المستفاد من جهة النظر والتفكير ... وكما قالوا : ليس الخبر كالمعاينة » (ص ١٠٢ - ١٠٣) .

[أي النفس] .. عن المدرك بالعقل المحس ، وبالفكرة في القلب ، إلى ما يدرك بالحواس ، أو يعلم بالطبع ... فأنت كمن يتسلل إليها للغريب بالحبيب ، وللجديد الصحبة بالحبيب القديم » (الموضع السابق ذكره) ... خذ مثلاً لذلك قول القائل : « فإن تفق الأنام وأنت منهم ، فإن المسك بعض دم الغزال » ؟ ها هنا جانباً ، أولهما فكرة مجردة عقلية ، والآخر صورة محسوسة ومستقاة من الخبرة المألوفة ؛ فإذا أخذت الريبة والدهشة من الحقيقة الأولى حتى شكت في صوابها ، جاءتك « الصورة » فأخرجتك من ريبتك إلى حيث ترى الحق واضحاً ؛ فربما تسألت عند الجانب الأول من البيت المذكور : كيف يعقل أن يكون الفرد المعين عضواً في مجموعة وفي الوقت نفسه يفوق أفرادها ؟ أليس هنالك تناقض بين أن يكون الفرد عضواً في نوع ، وفي الوقت نفسه يكون كأنه نوع متميز قائم برأيه ؟ إنه لأمر غريب « أن يتناهى بعض أجزاء الجنس في الفضائل الخاصة به ، إلى أن يصير كأنه ليس من ذلك الجنس » ؟ لكنك عند انتقالك إلى الشطر الثاني تواجهك « صورة » من مألف خبرتك في حياتك العملية ، فها هو دم الغزال يؤخذ ليستخرج منه بعضه فإذا هذا المستخرج مسك ، هو من دم الغزال لكنه يفوقسائر العناصر المشاركة له .

خذ مثلاً ثانياً « للصورة » كيف تأتي في العبارة الأدبية معينة على جلاء ما في الحقيقة المراد ذكرها من مضمون فكري : « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها ، كمثل الحمار يحمل أسفاراً » ؛ إن السامع ليستيقظ وعيه عند ذكر « الحقيقة النظرية » الأولى ، فيوشك أن تأخذه الحيرة مما قد يبدو له فيها من تناقض ، فكيف لانسان أن يحمل التوراة ولا يحملها في وقت واحد ؟ فما هو الا أن تسارع إلى ذهنه « الصورة » التي يمكن حسمها من دنيا الخبرة اليومية المباشرة ، وهي صورة الحمار يحمل أسفاراً ؛ فالحمار يحمل هذه الأسفار التي هي أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول ، ثم لا يحس بما

فيها ، ولا يشعر بضمونها ، ولا يفرق بينها وبين سائر الأحوال التي ليست من العلم في شيء ؛ هنا يرى رؤية العين كيف يحمل الحمار الأسفار ولا يحملها ، لأنه يحملها من حيث هي أثقال ولا يحملها من حيث هي معرفة ، وعندئذ يسطع ضوء الوضوح على الحقيقة الأولى التي كانت مثار حيرة وتساؤل .

لكن سؤالاً ينشأ ، يثيره الجرجاني وهو لا بد مثار عند من يطرح هذا الموضوع للنظر ، ويحجب الجرجاني عن السؤال بما لا بد أن يحجب به الناقد الناقد البصيرة في حقيقة الفن ما هي ؟ لا اختلاف في ذلك بين الفنون ، شرعاً كان الفن أم صورة مرسومة أم تمثالاً منحوتاً في حجر أم نغماً موسيقياً معزوفاً ؛ والسؤال هو : لماذا تفاضل بين « صورة » و « صورة » ؟ هل تساوى القيمة الفنية في ثمرتين من ثمرات فن بعينه ، إذا كانت كل منها قد توسلت إلى الحقيقة المراد عرضها بصورة محسوسة توازيها في طريقة التكوين ؟ لا ، هنالك بعد ذلك ما تفاضل به بين صورتين ، وهو كثرة التفصيلات الموحدة في إحداهاما بالنسبة إلى قلتها في الأخرى ؛ وهنا تجحب العناية في النظر ، حتى لا يأخذنا الظن بأن المعمول في المفاضلة هو « الكثرة » هناك و « القلة » هنا ، دون النظر إلى وحدة التركيب ، إذ لا بد من سريان الوحدة العضوية في الحالتين ليمكن حسابهما من الفنون أولاً ، ثم بعد ذلك ، وفي إطار هذه الوحدة العضوية المحتومة لأي عمل في ، تقارن بين كثرة التفصيلات في أحدي الشمرتين وقلتها في الأخرى .

ألا أن الجرجاني هنا ليهديه نقاد البصيرة الفنية إلى أصل نceğiُّ لبته رسخ في الأذهان أكثر مما رسخ ، إذن لاسترحنا من أكدادس مكدسة في « تراثنا » الأدبي ، وفي « حاضرنا » الأدبي كذلك ، مما يسري في الناس وكأنه فن وهو لا يزيد عن عبث العابثين ، والأغلب أن يكون وجه النقص فقدان « الوحدة » التي تضم التفصيلات الكثيرة في كيان عضوي واحد .

وليس شرطاً أن تتحى هذه التفصيلات إلى رؤية الرأي أو إلى سمع السامع دفعة واحدة ، ومن لقطة حسية واحدة ، بل إنها لتأتي تدريجياً ، فكل رؤية جديدة تكشف لنا في العمل الفني عن تفصيلات لم نكن قد كشفناها في الرؤية السابقة ، ومن ثم جاءت خصوبة الأعمال الفنية الصادقة التي تزداد مع الأيام قيمة لأنها التفصيلات الكامنة في كيانها قد ازدادت انكشافاً على توالي الناظرين والناقدين ؛ يقول الجرجاني إنك « ترى بالنظر الأول الوصف على الجملة ، ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر ... وهكذا الحكم في السمع وغيره من الحواس ؛ فإنك تتبين من تفاصيل الصوت – بأن يعاد عليك حتى تسمعه مرة ثانية – ما لم تتبينه بالسماع الأول ، وتدرك من تفصيل طعم الذوق بأن تعده على اللسان ما لم تعرفه في الذوق الأولى ؛ وبإدراكك التفصيل يقع التفاضل بين راء وراء ، وسامع وسامع » (ص ١٣٨) وخلاصة القول إنه كلما كانت « الصورة » أخصّ في تفصيلاتها من « صورة » أخرى ، كانت أجود من الناحية الفنية ، وبالطبع تكون الوحيدة العضوية بين تلك التفصيلات شرطاً قائماً في الحالتين ، فالذى يصف سن الرمح بأنه « كالقبس الملتهب » أقل جودة من الذي يصفه بأنه « سنا هلب لم يتصل بدخان » – الوحيدة مكفولة للصورة في كلتا الحالتين ، لكن الصورة الثانية أغنى في تفصيلاتها ؛ وتشبيهك صوتاً معيناً بصوت الحيوان مطلق الحيوان ، أقل جودة من ذكرك نوعاً بذاته من أنواع الحيوان ؛ ووصفك شيئاً بأنه أحمر ، أقل جودة من أن تورد طيف الأحمر الذي تريده مجسداً في شيء نعرف نحن درجة أحمراره ، وهكذا .

الحق أنتي بهذه الورقة مع الجرجاني في كتابه « أسرار البلاغة » لا اقتصر على أنني وقفت وقفه عقلية مع أحد الأعلام السابقين ، بل أزيد على ذلك ، لأنني أستمد من هذا الرجل معياراً في تقويم الفن أستطيع أن أنشره اليوم على العالمين ؛ أفاليس مداعاة للحسنة أن ينحو خط رجال النقد بيتنا اليوم في نظريات نقدية نقلتها عن أصحابها ، فهمنا بعضها ولم نفهم بعضها ، لكننا في الحالتين

نلوك عباراتها بصورة أوشكت بنا على العثيان دون جدوى ، في الوقت الذي نعمض أعيننا فيه عن ناقد كالجرجاني ، يستخرج نظريته النقدية استخراجاً حميمأً من جوف الأدب العربي ذاته ، فيسهل عليناأخذ النظرية وتطبيقها معاً ؟

— ٤٣ —

وننتقل مع عبد القاهر الجرجاني إلى كتابه الثاني « دلائل الإعجاز » ، وأول ما يستوقف نظرنا هنا — بعد صفحات كثيرة يخصصها للدفاع عن الشعر — تأكيده على وجوب أن يكون النقد الأدبي قائماً على أساس موضوعي أو بعبارة أخرى أن يكون وكأنه بالنسبة لأنماط الأدب التي ينقدرها في موقف أي « علم » من العلوم بالنسبة إلى أنماط الظاهرة التي يختصها بالبحث ؛ هنا كلام قدّم مثله كاتب هذه الصفحات ذات يوم منذ أعوام طوال (انظر كتابي « قشور ولباب ») فتصدى له من تصدى ، قائلاً إن علمية النقد تسلبه أخص خصائصه ، وكانوا يعنون التذوق ، وعندئذ خرجت عليهم بفكرة أشرح بها موقفي ، قلت فيها إن للأدب قراءتين ، قراءة أولى نعجب فيها — أو لا نعجب — بالقطعة التي نطالعها ، ثم قراءة ثانية نحلل فيها تلك القطعة لتقع على العناصر التفصيلية التي لعلها أن تكون مثار الإعجاب أو مداعاة التفوه ؟ وما دمنا في هذه القراءة الثانية نحاول جمع الشواهد التي « تعلل » لما قد أحسنا به في القراءة الأولى ، فتحنّ أقرب إلى النظرة العقلية العلمية مما إلى التذوق ، لأن كل « تعليلاً » هو رد للتنتائج إلى عللها ، وبالتالي فهو عملية عقلية ؟ فما هو إلا أن مرت على ذلك بضعة أعوام ، وإذا بعجيبة من عجائب الحياة الثقافية المعاصرة في مصر تظهر في الأفق بلا حياء ، وهي أن تُسبّت هذه الفكرة عينها ، للرجل عينه الذي كان قد تصدى لكاتب هذه الصفحات أول الأمر بالمجادلة والمعارضة ، ولماذا أخفى الأسماء ؟ إنه الدكتور محمد مندور ؟ ومات الدكتور مندور ونهض له مناصرون يبرزون أهم ما قد استحدثه في النقد الأدبي ، فإذا بيته فكرة « القراءتين » هذه ، قراءة أولى للتذوق ، وقراءة ثانية للتحليل والتعليق ! !

لكن ما فائدة الندم على لبن مسكون؟ لنمض في طريقنا ، طاوين الصدر على ضروب من العنت والإهمال لقيناها ، ولم يعد لنا قبل في هذه المرحلة من العمر أن نردد وأن نعزّز؟ وإنما هي ذكرى أليمة تتزوّد بمناسبة ما نرويه عن الجرجاني ، وكيف يحرص على أن يكون النقد قائماً على أساس موضوعي ، تعرف فيه العلل المعقولة لكل حكم نصدره؟ يقول : « لا بد لكل كلام تستحسن ولفظ تستجده من أن يكون لاستحسانك ذلك ، جهة معلومة وعلة معقولة ، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل ، وعلى صحة ما ادعينا من ذلك دليل » (دلائل الإعجاز ، ص ٣٣) .

ويعود الجرجاني في هذا الكتاب ليؤكد ما كان قد قاله في كتاب « أسرار البلاغة » من أن الم Howell في الحكم بالجمود الفنية إنما هو « المعنى » لا مجرد النغم الحلو في جرس الألفاظ ؛ ويسوق لنا مثلاً آية قرآنية هي : « وقيل يا أرض ابلعي ماءك » ويسأله : « أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة ، وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس من أقطارها ، تعلقاً باللفظ من حيث هو صوت مسموع وحرروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب؟ » (ص ٣٧) .

« ... إن الألفاظ لا تتفاصل من حيث هي ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هي كلام مفردة ؛ وإن الألفاظ تثبت لها القضية وخلافها ، في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تلبيها ، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ ؛ وما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة ترولك وتؤنسك في موضع ، ثم تراها بعينها تنقل عليك وترحشك في موضع آخر » (ص ٣٧ - ٣٨) « فلو كانت الكلمة إذا حست حست من حيث هي لفظ ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها ، دون أن يكون السبب في ذلك حالاً لها مع اخواتها المجاورة لها في النظم ، لما اختلف بها الحال ، ولكان إما

أن تحسن أبداً أو لا تحسن أبداً» (ص ٣٩) .

وما ينفك البرجاني معيدهاً ومؤكداً بأن مصدر الجمال الأدبي هو أن تُستَّنطَمُ الألفاظ على نظام المعاني الذي اقتضاه حكم العقل ومنطقه ؛ ولكن يبين لنا الفرق بين مثل هذا النسق العقلي في الترتيب ، وبين مجرد التجاور الذي لا ينطوي على ضرورة عقلية ، يوازن لنا بين حروف منظومة في لفظة معينة ، وبين عدة ألفاظ منظومة في عبارة ؛ فاما نظم الحروف في اللفظة الواحدة فهو اتفاقي صرف ، «فلو أن واصع اللغة كان قد قال «ربض» مكان «ضرب» لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد» (ص ٣٩) ولكن ما هكذا الحال في نظم الكلم ، لأن هذا يقتني آثار المعاني ، فكما أوجبت الضرورة العقلية أن تتتابع المعاني في الذهن على تسلسل معين ، ينبغي أن تجيء الجملة على هذا الترتيب نفسه لتم الموازاة الكاملة بين ما جرى في النفس وما جرى في اللفظ ؛ فلthen كانت حروف الكلمة الواحدة قد ضم بعضها إلى بعض بغير ضرورة توجب صورة بعينها دون أخرى ، فإن نظم الكلم لا يقتصر أمره على توالي الألفاظ في النطق ، بل إن الألفاظ ليتبع بعضها بعضاً على نحو يصون للتفكير وحدتها وكيانها ؛ إنه ليفقال عن الألفاظ إنها أوعية للمعاني ، فإذا كان أمرها كذلك ، «وجب لا محالة أن تتبع المعاني في مواقعها ، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس ، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق» (ص ٤٢) .

ويرى البرجاني أن الترتيب الذي يقتضيه النحو ، هو نفسه الترتيب الذي يقتضيه العقل ، وبالتالي فهو نفسه الترتيب الذي تنساب به المعاني في الذهن ؛ وإذا كان كذلك ، فا عليك إلا أن تسوق عبارتك ترتيباً يتفق مع قواعد النحو ، فإذا هو الترتيب «الجميل» ويسوق البرجاني مثلاً لذلك هذه الجملة: «ضرب زيد عمرو يوم الجمعة تأديباً له» – هكذا يستقيم الترتيب التحويي ، والترتيب المنطقي في آن معاً : فالضارب أولاً ، والمضروب ثانياً ، وتاريخ

الضرب ثالثاً ، والغرض من الضرب رابعاً .

لكتنا في الحقيقة نحس شيئاً من القصور في فكرة الجرجاني ، ولا ندري كيف نحدده ؛ لأنه لو كان المعنى ، والمعنى وحده ، هو مدار الحكم ، وأن كل ما نطلبه من ألفاظ العبارة هو أن يجيء ترتيبها وفق ترتيب المعاني ، فلنذكر أن المعنى الواحد يمكن وضعه في أكثر من تركيبة لفظية ، كل منها تناسق كلماته على سياق المعنى ، فهل تساوى القيمة الفنية عندئذ بين هذه التركيبات المتساوية جميعاً ؟ ليس هذا هو الأمر الواقع ، إذ ترانا نفضل بين عبارتين متساوietين في الأداء ؛ وإلا فماذا يكون الفرق بين البيت من الشعر أو الآية من القرآن وبين الشرح لذلك البيت أو هذه الآية ؟

يقيم الجرجاني نفسه هذا الاعتراض من الوجهة النظرية ليتيح لنفسه فرصة الرد ، فيقول : إن الأمر في هذه الحالة يكون كصياغة الذهب مثلاً ، فتكون قطعة الذهب غفلأً ثم يصوغها الصانع سواراً ؛ فكذلك يكون المعنى « غفلأً ساذجاً عامياً موجوداً في كلام الناس كلهم ، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني ، فيصطنع فيه ما يصنع الصانع الحاذق » (ص ٣٠٣) لكننا نرى أن الاعتراض ما زال قائماً في أساسه ؛ فتحن لا نزيد المقارنة بين المعنى من جهة وعبارة معينة تجسده في لفظها حتى يقال لنا إن المعنى بمثابة الذهب الغفل والعبارة بمثابة السوار الذي يصوغه صانع من ذلك الذهب ، وإنما نحن أمام مقارنة مطلوبة بين عبارتين ، كلتاها تسوق المعنى بترتيب يرضي عنه منطق العقل ، فكيف نفضل بينهما ؟ ولنستخدم لغة الجرجاني فنقول : إننا أمام سوارين صاغهما صائنان من ذهب غفل ، فكيف نفضل بين سوار منها وسوار ؟ ذلك هو السؤال الذي نعتقد أنه تُرك عند الجرجاني بغير جواب حاسم ، لا في كتابه « أسرار البلاغة » ولا في كتابه هذا « دلائل الإعجاز » .

ومهما يكن من أمر ، فإن الجرجاني بعد أن يضع هذا الأساس العام للبلاغة في رأيه ، ينتقل إلى موضوعه ، وهو إعجاز القرآن ؛ فبناء على الأساس الذي وضعه ، يصبح الأمر واضحاً ، وهو أن الإعجاز إنما هو في المعاني الواردة في القرآن ، لا في طرائق صياغتها اللغوية ؛ فإذا سأله سائل : ما موضع التحدي حين يقول الله تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » ؟ جاء جواب الجرجاني على سؤال السائل هكذا : إن موضع التحدي هو في معنى القرآن لا في لفظه ؛ وأخذ يسوق على ذلك حججاً على سبيل البرهان : تلخصها فيما يلي :

ـ محال أن تكون مفردات اللغة المستعملة في القرآن هي موضع الإعجاز ، وذلك لأنه إنما استعمل مفردات كانت مستعملة قبل نزوله ، واستعملها بنفس معانيها السابقة ... « لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة ، لأن تقدير كونه [أي الإعجاز] فيها يؤدي إلى المحال ، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدث في حذافة حروفها وأصداءها أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن ، وتكون قد اختصت في نفسها بعيّنات وصفات يسمعها السامعون عليها إذا كانت متلوة في القرآن . ولا يجدون لها تلك العيّنات والصفات خارج القرآن ؛ ولا يجوز أن تكون [دلائل الإعجاز] في معاني الكلم المفردة التي هي لها بوضع اللغة ، لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى الحمد والرب ومعنى العالمين والملك واليوم والدين وهكذا ، وصف لم يكن قبل نزول القرآن » (ص ٢٧٧) .

ـ ولا يكون موضع الإعجاز في القرآن هو ما فيه من مقاطع وفواصل ... « وإنما الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر ، وقد علمنا اقتدارهم على القوافي كيف هو ، فلو لم يكن التحدي إلا إلى فصول من الكلام يكون

لها أواخر أشباه القوافي ، لم يعوزهم ذلك ولم يتذرع عليهم » (ص ٢٧٨) – وليس موضع الإعجاز فيها نجده في القرآن من استعارة ، لأن كثيراً منه يخلو من الاستعارة .

– وإنما موضع الإعجاز هو في النظم والتأليف ، أي في نظم المعاني والتأليف بينما ؛ ويتخيل البرجاني أن معتبراً يعترض على ذلك فيقول بأن هذا المبدأ يخرج ما في القرآن من استعارة ومن سائر ضروب المجاز ، على اعتبار أن هذه أمور تتعلق باللفظ لا بالمعنى ، فيزيد البرجاني على الاعتراض قائلاً : « بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز ، لأنها ... من مقتضيات النظم ، وعنها يحدث ، وبها يكون ؛ لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يت渥ج فيما بينها حكم من أحكام النحو » (ص ٢٨١) .

– ليس الإعجاز في مجرد ضم كلمة إلى كلمة بحيث يكون لها جرس خاص ، بل لا بد أن يكون في ضم المعينين ، فالضم « لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنيهما ، لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة ، لكان ينبغي إذا قيل : « ضحك خرج » أن يحدث من ضم (خرج) إلى (ضحك) فصاحة ؛ وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخيّ معنى من معاني النحو فيما بينهما » (ص ٢٨٢)

– وليس موضع الإعجاز في القرآن هو « أن يكون قد تحفظ ما تخطئ فيه العامة ، ولا لأن يكون قد استعمل الغريب ، لأن العلم بجميع ذلك لا يهدو أن يكون علمًا باللغة ، وبأنفس الكلم المفردة ، وبنا طريقه طريق الحفظ دون ما يستعان عليه بالنظر ويوصل إليه باعمال الفكر » (ص ٢٨٣) « وتأمل ما جسمه العلماء في غريب القرآن ، فترى الغريب منه – إلا

في القليل - إنما كان غريباً من أجل استعارة فيه » (ص ٢٨٤) .

- وليس الإعجاز في سلامة الإعراب ؛ وذلك أن حكمنا بالفصاحة « لا يكون من أجل شيء يدخل في النطق ، لكن من أجل لطائف تدرك بالفهم » (ص ٢٨٦) فالتفاصل بين كلامين إنما يكون بعد أن يكونا قد برهاناً من اللحن ، وسلاماً في الفاظهما من الخطأ .

- ولو كانت فصاحة اللفظة في ذاتها لا في معناها ، للزم أن تكون فصيحة إنما وردت ، لكنها تكون فصيحة أناً وغير فصيحة أناً ، حسب موضعها حين تشرك مع غيرها في أداء معنى مقصود (ص ٢٨٧) .

- ولما كانت الفصاحة وضعاً للمتكلم لا لواضع اللغة ، كانت بالتالي وصفاً متربتاً على المعنى الذي يؤديه المتكلم بكلامه ، إذ أنه لم يغير من أوضاع اللغة شيئاً ، وإلا لما كان متكلماً يتكلم ليُفهم (ص ٢٨٨) وهذه هي عبارة الجرجاني في ذلك : إن المتكلم « لا يستطيع أن يصنع باللفظ شيئاً أصلاً ، ولا أن يحدث فيه وضعاً ؛ كيف ، وهو إن فعل ذلك أفسد على نفسه ، وأبطل أن يكون متكلماً ، لأنه لا يمكن متكلماً حتى يستعمل أوضاع لغة على ما وضعت هي عليه ... »

- الحكم في فصاحة اللفظ لا يكون بحاسة السمع ، بل بالعقل ؛ وفي ذلك يقول : « لا تخلو الفصاحة من أن تكون صنعة في اللفظ محسوسة تدرك بالسمع ، أو تكون صفة فيه معقوله تعرف بالقلب ، فحال أن تكون صفة في اللفظ محسوسة ، لأنها لو كانت كذلك لكان ينبغي أن يستوي السامعون للّفظ الفصح في العلم بكونه فصيحاً ؛ وإذا بطل أن تكون محسوسة ، وجوب الحكم ضرورة بأنها صفة معقوله ؛ وإذا وجوب الحكم بكونها صفة معقوله ، فإننا لا نعرف للّفظ صفة يكون طريق معرفتها العقل دون الحس إلا دلالته على معناه » (ص ٢٩١) .

- لو كانت فصاحة اللفظ في سمعه ، لحكمنا بوجودها عند سمعه ، لكننا في الحقيقة ننتظر حتى يتم النطق بالجملة كلها ثم نحكم عليها بالفصاحة فكأننا - إذا كان المدار على السمع - نحكم بوجود الصفة بعد زوال موصوفها ، وهذه هي عبارة الجرجاني في ذلك :

«إن القارئ إذا قرأ قوله تعالى : «واشتعل الرأس شيئاً» فإنه لا يجد الفصاحة التي يجدها ، إلا بعد أن ينتهي الكلام إلى آخره ؛ فلو كانت الفصاحة صفة للفظ «اشتعل» لكان ينبغي أن يحس بها القارئ فيه حال نطقه به ، فحال أن تكون للشيء صفة ثم لا يصح العلم بتلك الصفة إلا من بعد عدمه ؛ ومن ذا رأى صفة يرى موصوفها عنها في حال وجوده ، حتى إذا عدم صارت موجودة فيه ؟ وهل سمع السامعون في قديم الدهر وحديثه بصفة ، شرط حصولها لموضوعها أن يعدم الموصوف ؟» (ص ٢٩٢).

- إن منطق الذين يقولون إن العبرة باللفظ ينتهي بنا إلى أن تكون مفردات الكلمة الواحدة (أي حروفها) ذات جمال في ذاتها ؛ إذ من هذه المفردات يتكون المجموع ؛ فإن قال قائل : لا ، بل إنني أزعم الفصاحة للكلمة مجموعة لا لحروفها مفردة ، كان كالذى «يرى أن هنا غزواً إذا نسج منه ثوب كان أحمر ، وإذا فرق ونظر إليه خيطاً لم تكن فيه حمرة أصلاً» (ص ٢٩٣).

- إذا اتفقنا على أن الاستعارة تضفي جمالاً على اللفظ المستعار ، أفلا يكون الأساس هو في المعنى المستفاد ، ما دام جرس الكلمة لم يتغير في حالة استعارتها ، عنه في حالة استعمالها على الحقيقة ؟ (ص ٢٩٣).

- «إنه لا يتصور أن يتعلّق الفكر بمعنى الكلم أفراداً وبجريدة من معاني التحوّل ؛ فلا يقوم في وهم ، ولا يصح في عقل ، أن يفكّر مفكّر في معنى فعل من غير أن يربّد إعماله في اسم ، ولا أن ينفكّر في معنى اسم

من غير أن يريد إعمال فعل فيه وجعله فاعلاً له ، أو مفعولاً ... [أو غير ذلك من الحالات] وإن أردت أن ترى ذلك عياناً فاعمد إلى أي كلام شئت ، وأزل أجزاءه عن مواضعها ، وضعنها وضعنا يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها ، فقل « قفا نيك من ذكرى حبيب ومترل » « من نيك قفا حبيب ذكرى متزل » ثم أنظر : هل يتعلق بذلك فكر بمعنى الكلمة منها؟ » (ص ٢٩٤) .

- الوحدة الفنية إنما تكون في تكامل الصورة الذهنية ، على الرغم من أن التعبير عن هذه الصورة الواحدة المتكاملة الأجزاء يكون بعده .. الفاظ يرص بعضها إلى جوار بعض ؛ خذ مثلاً الصورة التي يرسمها بشار بالبيت القائل : « كان مثار النقع ... » إن الفاظ البيت تتعاون معاً على رسم صورة واحدة ، لكن ذلك لا يجعل منها لفظاً واحداً ؛ ومعنى ذلك هو أن « النظم يكون في معاني الكلم دون ألفاظها ، وأن نظمها هو توخي معاني النحو فيها » (ص ٢٩٧) .

- إنه بالنسبة للمتكلّم يجيء ترتيب المعاني أولاً ثم الألفاظ ثانياً ، وأما بالنسبة للسامع ، فترتيب اللفظ يعني أولاً ثم المعاني ثانياً - وحديثنا ينصب على واضح الكلام لا على سامعه ، حين نقول بأولوية المعنى على اللفظ (ص ٢٩٩) .

- ولو كانت الألفاظ تقدم على المعاني « وكانت أسامي الأشياء قد وضعت قبل أن عرفت الأشياء ، وقبل أن كانت » (ص ٣٠٠) .

* * *

تلك خلاصة وافية للورقة العقلية التي وقها عبد القاهر الجرجاني ، فإذا كانت سياحتنا هذه التي نسج بها في أرجاء التراث الفكري ، تريد أن تتصيد من ذلك التراث وقفات يمكن نقلها إلى عصرنا ، لا لتكون موضع فخر

فحسب ، بل لتكون كذلك جزءاً حياً من حياتنا ، الفكرية المعاصرة ،
فأحسب أن وقفة البدر جانبي هذه هي من أنفس ما نعود به .

* * *

الفصل السادس

الكوكب الري

- ٤٤ -

كان القرنان التاسع والعشر الميلاديان ، وما بعدهما بقليل ، هما الدّرّة الساطعة على طريق تراثنا الفكري ، لأنّه لم يكن قبلهما شيء ولم يأتي بعدهما شيء ؛ كلا ، فلقد شهدنا في طريق رحلتنا الثقافية التي نرصد خطّاتها في هذا الكتاب ، وقبل أن نبلغهما ؛ ضرباً من التفكير القوي الخصيّب المشرّ ، لا سيّا في ميادين اللغة وال نحو ، وتحليل الأحكام الشرعية عندما استثمرت عقول المفكرين بعوائق كانت تقضي بإصدار الحكم في شأن من أخطأ خطيئة صغرى أو خطيئة كبرى ؛ وسوف نشهد بعد هذين القرنين كذلك ضرباً آخر من التفكير القوي الخصيّب المشرّ ؛ لكن ما قبل هذين القرنين فيما نتصور في حدود علمنا المحدود – إنما كان تمهيداً لهما ، وما بعد هذين القرنين كان لهما كالصدى والأثر .

ولقد أسلفنا في الفصل الرابع من هذا الكتاب وقفات اخترناها من القرن التاسع : حركة الترجمة عن اليونان الأقدمين ، ثم العلاّف والنظام والجاحظ ؛ كما أسلفنا كذلك في الفصل الخامس وقفات أخرى اخترناها من القرن العاشر : إخوان الصفا ، وأبو حيّان التوحيد ، وابن جنّي ، وعبد القاهر

الجر جاني (وهذا امتدت حياته فترة طويلة في القرن الحادى عشر) ؛ لكننا عرضنا هذه الوقفات العقلانية كلها ، كما تعرض اللوحات في معرض الفن ، كي يقف أمامها الرأي متفكراً متأملاً ؛ وأما في هذا الفصل الذي نحن الآن في سبيل إنشائه ، فسوف نعني بشيء من الحوار الحاد العنيف الذي دارت أرجاؤه خلال ذينك القرنين (التاسع والعشر ، وهما الثالث والرابع بالتاريخ الهجري) ، وعندها - عند كتاب هذه الصفحات - أن أصدق معيار يقيس لنا الغزارة الفكرية في عصر من العصور ، هو ما يتبادله رجال الفكر فيه من أخذ ورد ، ومن عرض ونقد ؛ فتلك هي علامات الحياة ؛ أما أن يتأمل فيلسوف ، أو أن يكذب دارس ، ثم يسجل الفيلسوف تأملاته ، والدارس دراسته ، في كتاب أو كتب ، ثم يمضي بغير رجع للصدى ، فذلك قد يكون من قبيل النافع الذي يمكنه زماناً طويلاً ، لكنه وحده لا يبدل على حيوية المثقفين في عصره ؛ وقد تمضي أعوام أو قرون ، ثم يتتبَّع لذلك الفيلسوف أو ذلك الدارس من يُخرجه من بطون كتبه ليأتي عليه ضوء النهار فيراه الناس ويناقشونه فيما ذهب إليه ، وعندها فقط يكون للعمل الفكري أثره الحي الفعال .

إذا قبلنا هذا المعيار لحيوية الثقافة في عصر من العصور ، أعني معيار الحوار الحاد الذي لا مزاح فيه ، نتج لنا صدق ما زعمناه ، وهو أن تلك الفترة الزمنية من تاريخنا الفكري - القرنان التاسع والعشر الميلاديان - هما الكوكب الدرري في سمائنا ، أو هكذا نرى ، لشدة ما دار فيما من مجادلة بين أصحاب الرأي .

كان المعتلة - على اختلاف نظراتهم - هم الطاقة المفكرة ، إذا جاز لنا هذا التعبير ؛ فهم الذين يتصدرون للمشكلات الناشئة من مواقف الحياة العملية ، بتحليلاتهم العقلية التي تنتهي بهم إلى نتائج بعينها ، وعندها يُقبل على نتائجهم هذه من يُقبل ، وينفر من الناس من ينفر ، ومن ثم تتكون

المذاهب وتترفع ؛ ولقد بلغ المعتزلة أوج عزهم في أوائل الدولة العباسية ، لا سيما في خلافة المأمون والمعتصم والواثق ، الذين عرروا لهم مكانتهم ، ودعوهم إلى مجالسهم ، وقدموهم على سائر العلماء ؛ فكان للمعتزلة الرأي الأول ، بل الرأي الأوحد ، وهو هي ذي « محبة » خلق القرآن ، التي ابْتَلَى بها السلفيون من أمثال أحمد بن حنبل ، لمجرد كونهم قد رأوا في القرآن رأيًا لم يكن هو رأي المعتزلة ، إذ رأى هؤلاء المعتزلة فيه أن كلام الله حادث يمكن تحديد وقوعه في مجرى الزمن ، على حين أن أولئك قد رأوا أن كلام الله لا بد أن يكون كصاحبه كائناً منذ الأزل ، لا تحدده لحظة زمنية يبدأ عندها (أنظر تفصيلات « المحبة » في الفصل الثاني من كتابنا « تجديد الفكر العربي ») . ولقد وقفتنا في الفصل الرابع من هذا الكتاب مع اثنين من أعلامهم هنا العلاج والنظام .

ولقد علمتنا تاريخ الفكر أن موجات المذاهب إنما تعلو لتبلغ مداها ثم تنحسر ؛ وذلك ما قد حدث للمعتزلة ؛ فلم يكُن يستوفي الخليقة الواثق أجَّله ويعقبه في خلافة المسلمين المتوكِّل ، حتى أذير عنهم الدهر ؛ إذ ما هو إلا أن يطمئن أعداؤهم من أهل السنة ومن الروافض (وقد سموا كذلك لرفضهم خلافة إمامية أبي بكر وعمر لأنها حجبت الحق عن صاحبه ، الذي هو علي بن أبي طالب) إلى أن نجم المعتزلة قد بدأ يخبو ، حتى خرجوا عليهم بكل ما استطاعوا من قوة في الحجة وعنف في الجدل وحرارة في الحوار .

فلنوجز القول في هذا ثم نفصله بعض التفصيل ؛ نوجزه فنقول إن محور الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة هو في مسألة صفات الله ، فهل تنظر إلى هذه الصفات – كالعلم والقدرة مثلاً – وكأنها كيانات قائمة برأيها ، تتحدث عنها بما تحدث به وكأنها هي مستقلة عن الذات الالهية الموصوفة بها ، أو أن تنظر إليها كما ننظر إلى وظائف الأعضاء ، لا تستقل الوظيفة عن عضوها ؟ أخذ أهل السنة بالنظرة الأولى حتى لأطلق عليهم اسم « الصفاتية » وأخذ

المعزلة بالنظرة الثانية ، ولذلك أطلق عليهم - على سبيل التقابل - اسم « المعطلة » أي الذين ينفون عن الصفات استقلالها ؛ وأما محور الخلاف بين المعزلة والرافضة فهو في قبول « التجسيم » لله تعالى أو إنكاره ؛ فالآيات القرآنية التي تشير إلى الله تعالى بما يصوّره جسماً ، كثيرة ، فأما المعزلة فلا يرون بدأً من تأويل أمثل هذه الآيات تأويلاً تخلص به من جوانب « التشبيه » وأما السلفيون الروافض فيريدون أن يؤخذ القرآن بما ورد في نصوصه بغير تأويل ؛ ولقد تحرجوا في التأويل لتبين ، أو هم ما قد ورد في القرآن مما ظنوه منعاً يحرم تأويل كلام الله ، كقوله تعالى : « فاما الذين في قلوبهم زيف ، فيتبّعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ، يقولون آمناً به ، كلٌّ من عند ربنا ، وما يَدْكُر إِلَّا أَولُ الْأَلْبَاب » ؛ والسبب الثاني هو أن التأويل مهمًا تبلغ بصاحبه قدرته العقلية ، فهو لا يعدو أن يكون ظنًا ؛ ولا يجوز أن تؤخذ صفات الله تعالى بالظنون ؛ ومن « المشبهة » - هكذا يسمى الآخرون صفات الله الدالة على جوانب جسمية بظاهر نصوصها وبغير محاولة تأويلاها - أقول إن من « المشبهة » من يذهب مع مذهبه إلى أقصى أطرافه ، فيميل نحو الحلولية ، بحيث يجيز أن يظهر الله تعالى مشخصاً فيما شاء أن يتجلّ فيه ، فقد تمثّل - تعالى - لمريم بشرأ سوياً ، على أن حلوله تعالى قد يكون بجزء وقد يكون بكل ، كما كانوا يقولون .

ونفصل القول بعض الشيء ، لنفهم : لماذا احتجَ الخلاف النظري بين المعزلة من جهة ، والسلفيين والمشبهة من جهة أخرى ، بحيث إذا ما أقبلت الدنيا على المعزلة نالوا من خصومهم إلى درجة التعذيب والتنكيل ، حتى إذا ما دارت الأيام ودالت عليهم الدولة لتأقبل على خصومهم ردًّا إليهم هؤلاء صاعاً بصاع ؛ وقد يحسُّ القارئ آخر الأمر - كما أحسست أنا - أن أمر التزاع بين الفريقين لم يكن يستحق كل هذا العنق من فريق على فريق ، ولكن

لنعلم أنه بمقدار ما يفوتنا وجه الإثارة الذي استوجب ذلك القتال ، يكون قد استحال علينا أن نعيش مع الأقدمين فيما امتلأت به صدورهم من سعير المشكلات .

إن لمذهب المعتزلة أصولاً خمسة ، يقول عنها « الخياط » في كتابه « الانتصار » : « ليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة » (ص ١٢٦) ، وهي أصول نعرفها جميعاً لكثرة ورودها في كل كتاب يعرض لهم بالحديث :

فأولها : القول بالتوحيد ؟ نعم أن كل مسلم قائل بالتوحيد ، لكنهم أرادوا بذلك تخصيصاً في القول لم يشاركهم فيه أصحاب المذاهب الأخرى ؛ من ذلك أنهم رأوا نتيجة تلزم عن التوحيد ، وهي أن يكون الله قد يمّاً (= أزلياً) بذاته ، وأما صفاته تعالى فليست كذلك ؟ فإذا كان الله « عالماً » فهو عالم بتلك الذات الإلهية نفسها ، لا لأن تكون صفة « العلم » قائمة وحدها ولها من الأزلية ما للذات ؟ قائلين في ذلك إنه لو كانت الصفات مشاركة للذات في القدم ، لشاركتها في الألوهية ، وفي ذلك كثرة وتعدد لا يستقيم معهما « توحيد » .

وإذا جاز لي أن أقرب هذا القول إلى عقول القراء المعاصرين ، أجريت مشابهة بينه وبين مشكلة حديثة نشأت في ميدان علم النفس الحديث ، وهي خاصة بما كان يسمى « بالملائكة » ؟ فقد كان يظن أن للإنسان ملائكة للحفظ - مثلاً - وملائكة للتفكير الرياضي ، وملائكة للغات ، إلى آخر هذه القدرات التي تبدي كلها أو بعضها عند مختلف الأفراد ؟ وكان الظن - كذلك - أن كل « ملائكة » من هذه الملائكات لها كيانها المستقل ، ولذلك كان السؤال وارداً : كيف نفوي هذه الملائكة أو تلك ؟ وقد كانت العملية التربوية في المدارس متأثرة بمثل هذا التصور ، إلى الحد الذي جعلها تقم المناهج الدراسية

على أساس هذه «الملكات» وهي فرادى ؛ ثم ظهرت النتائج العلمية في ميدان علم النفس الحديث ، فإذا بهذه الملوكات وهم ، وإذا الموجود الوحيد هو الكائن العضوي المكتمل الذي يكون فرداً من الأفراد ، وهذا الكائن ينصح «كله» ويذكر «كله» ويحفظ أو لا يحفظ «كله» ؛ وأحسب أننا ما نزال - ب رغم هذه النتائج العلمية الحديثة - نجد صعوبة شديدة في تقبل هذه «الوحدانية» العضوية للفرد ، بدليل أننا ما زلنا نتصور «العقل» - مثلاً - وكأنه ساكن يسكن الجسد ، ليديره كيف شاء ، أو كأنه سائق السيارة ، ليس هو من السيارة ، لكنه مسيراً لها ؛ وعثباً يحاول بعضنا أن يفهم بأن «العقل» إن هو إلا حالة سلوكية توافرت فيها صفات معينة ، ومن ثم فهي الكيان العضوي كله وهو يسلك على ذلك التحو المعين .

شيء كهذا - فيما أتوهم - كان وراء ما اختلف عليه المعتزلة مع أهل السنة ؛ فالمعتزلة يريدون أن يتصوروا الذات الإلهية واحدة وحدانية مطلقة ، وهذه الذات الواحدة غير المقسمة ، تعلم «كلها» وتقدر «كلها» وهكذا ؛ وبين ما يترتب على هذا التوحيد الخالص أن نفي عن الذات الإلهية كل تشبيه مهما تكن صورته ؛ فإذا وجدنا شيئاً من التشبيه في آيات الكتاب وجب تأويلها ، وأن نفي كذلك إمكان رؤيته تعالى بالأبصار ، لا في الدنيا ولا في الآخرة .

فلم يكن مثل هذا التوحيد الخالص مجرد بالشيء المقبول ، بل لم يكن ليُفهم إلا عند ذوي النظارات الفلسفية التي من طبعها تجريد الأفكار تجريداً يبعد بها عن المعين المألف ؛ فرفضه جماعة المشبهة من أهل السنة ومن غلة الشيعة على السواء ، لكن كلام من هذين أراد أن يتصور الباري بصفاته الواردة في القرآن ، فإذا قيل «يد الله» و «وجه الله» و «نور السموات والأرض» وغير ذلك من الصور المحسدة ، أخذوا تلك الصور بحرفيتها ولم يؤولوها ؛ على أن أهم ما وقفوا عنده وقفة كانت لها رجّةٌ كبيرة ، صفة «الكلام» ؛

فبناء على نظرة المعتزلة إلى الصفات ، محال أن تنفرد هذه الصفة بوجود مستقل عن الذات ، بحيث يوضع « الكلام » في « كتاب » ثم تزعم أن هذا الكلام المكتوب على صفحات الورق هو هو بعينه ما كان قائماً مع الله منذ الأزل ؟ ذلك محال عند المعتزلة ، واذن فلا بد أن يكون لهذا الكلام المرئي المسموع - الذي نراه مطبوعاً في المصاحف والذي نسمعه من يتلون آيات الكتاب - أقول إن هذا الكلام كما نراه أو نسمعه لا بد أن يكون حادثاً كسائر الحالات ، حدث أول ما حدث عند نزوله على لسان جبريل على النبي عليه السلام ؟ وأما فريق المشبهة الذين لا يجدون حرجاً منأخذ الأمور بما جاءت به وكما جاءت ، فلا يقررون أن يكون كلام الله صفة قائمة بالذات الالهية ، لأنبصراها ولا نكتبها ولا نقرؤها ولا نسمعها ، وإلا فهذا يكون هذا الذي نراه مكتوباً في مصاحف القرآن ونسمعه مقوءاً إذا لم يكن هو كلام الله بالمعنى المقصود ؟ لذلك فلا يتزدد هؤلاء في الإيمان بأن ما بين دقي الكتاب هو كلام الله ، بهذه الصورة المسموعة نزل به جبريل ، وبهذه الصورة المكتوبة مثبت في اللوح المحفوظ ، وبهذه الصورة يسمعه المؤمنون في الجنة ، يسمعونه من الباري جل وعلا ، بغير واسطة ولا حجاب ؟ ولو لم يكن الأمر كذلك فكيف تفهم قوله تعالى : « سلام قولا من رب رحيم » وقوله لموسى عليه السلام : يا موسى إني أنا الله رب العالمين ... وكلم الله موسى تكلما ... إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي ... وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظةً وتفصيلاً لكل شيء ؟ - وبين أن تكون صفة الكلام كما تصورها المعتزلة ، وأن تكون كما تصورها السلفيون والمشبهة فارق لم يقف عند حدود الاختلاف النظري بين المفكرين ، بل جاوز ذلك ليكون اختلافاً قد يؤدي إلى السجن والتعذيب والتشريد ؟ وهنا نعيد ما أسلفناه ، وهو أن المعتزلة حين تمكنا من السلطان في عهود المأمون والمعتصم والوالات ، أنزلا ما أنزلوه بالأئمة القائلين بوجهة النظر المضادة ، فلما ذهب سلطانهم بعد ذلك ، لم يكن ضد طبائع الأمور أن يتهم أصحاب النظرية

ذلك كان أول أصول المعتزلة ، وهو « التوحيد » وما تفرع عن الاختلاف في فهمه وتصوره من نتائج نظرية وعملية على حد سواء ؛ وأما الأصل الثاني من أصولهم الخمسة فهو القول « بالعدل » ؛ فقد تصور المعتزلة « العدل » الالهي على نحو خالفوا به الآخرين ؛ وإن هذا السياق لفرصة مواطية يفيد منها القارئ إذا أراد ، فيرى كيف أن المعنى الواحد قد يكون مقبولاً عند الجميع من حيث اللفظة الدالة عليه ، فمن ذا يرفض فكرة « العدل » سواء كان من جهة الله أو من جهة الإنسان ؟ لكن ادخل في تفصيل المراد باللفظة ، بأن تحدد ما ينبغي توافره ليصبح إطلاق الكلمة على الله تعالى - أو على الإنسان إذا كان الإنسان هو موضع الحديث - فها هنا يأخذك العجب كيف يتشقق الرأي ، فيصبح ما كان يظن أنه معنى واحد لا اختلاف عليه ، عدة معان متباينة ، لكل منها فريق يناصره .

يقول المعتزلة إن « العدل » الالهي لا يفهم على وجهه الصحيح إلا إذا كان الإنسان قادرًا على اختيار أفعاله ليكون مسؤولاً عن اختياره ، ثم يأتي الحساب « العادل » فيثبت من أحسن ويعاقب من أساء ، لكن هل يمضي هذا القول المستقيم بغير معارضه ؟ كلا ، لأننا لو قبلناه ، فهذا نصنع عندئذ بالآيات الكثيرة الدالة على أن الأمر فيها يفعله الإنسان إنما هو بيد الله ؟

إن المعتزلة لم يكونوا قد أرسلوا هذا القول إرسالاً بلا مبرر ، بل قالوه ليردوا به على القائلين بالجبر ، وعلى من بلغت به الجرأة من الرافضة أن ينسبوا وقوع الظلم إلى الله تعالى ؟ أما الجبرية فعلها قد بلغت أقصى تطرفها على يدي جهم بن صفوان في منتصف القرن الثامن الميلادي ، وتولى الرد عليه معتزلو الموجة الأولى ؛ وأما الروافض فهم الذين نراهم على مسرح الأحداث متحالفين مع أهل السنة برغم ما بين الفريقين من خلاف ، ليشددوا الهجمة

على المعتزلة بعد أن زال عنهم سلطان التأييد أو تأييد السلطان ؛ ولقد رأينا كيف أخذ الروافض « بالتشبيه » ، حتى لقد قال عنهم « الخياط » في كتابه « الانتصار » : « وأما جملة قول الرافضة فهو أن الله عز وجل ذو قدّ وصورة وحدّ ، يتحرّك ويسكن ويدنو ويبعد ويختفّ وينقل » (ص ٥ - ٦) ، ونذكر عنهم الآن قولهم في أن طريق الإنسان مرسوم له ، بخياره وبشره على السواء ، مما حدا بالمعتزلة أن يردوا بتفكيرهم عن « العدل » الاهلي ماذا يكون ؟ يروي عنهم « الخياط » في « الانتصار » فيقول إن رأيهم في القدر هو « أن الكافر كفر لعنة وبسبب من قيل الله ، الجاء إلى الكفر ، بل الجاء إلى كفره وأضطره إليه وأدخله فيه ؛ وإن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية » . (ص ٦) .

وأما الأصل الثالث من أصول المعتزلة ، فهو القول بالوعد والوعيد ، ويراد بالوعد أن يثاب من خرج من الدنيا على طاعة وتوبة ، ويراد بالوعيد أن يعاقب من خرج من الدنيا من غير توبة عن كبيرة ارتكبها .

وإن هذا الأصل عن الثواب والعقاب لشديد الصلة بالأصل الرابع ، وهو القول بالمتزلة بين المترفين ؛ وهو قول يراد به أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن ، لكنه فاسق ؛ والفسق حالة تغابر الإيمان والكفر معاً ، فهي في منزلة بين المترفين ؛ ولعل هذا المبدأ قد كان نقطة البدء للمذهب المعتزلي كله ؛ ولقد أفضنا القول فيه ، عندما نحدثنا (في الفصل الثاني والفصل الثالث) كيف أن القتال بين علي ومعاوية قد أثار في أذهان الناس مشكلة قضائية ملحة ، وهي : محال أن يكون الطرفان المقاتلان على صواب فلا بد أن يكون أحدهما - على الأقل - مخطئاً ، لكنه في هذه الحالة خطأ قد أودى بأرواح مئات الضحايا من خيرة الناس ، فإذا يكون الحكم فيمن يثبت أنه هو الخطئ من الطرفين ؟ إنه مرتكب جريمة كبرى ، أفالا يكون قد كفر بسيبهما ؟ ها هنا ثار الجدل ، وبسطنا لك فيما أسلفناه في الفصول

الأولى كيف تشعب الرأي : فالخوارج قالوا بکفر المخطئ بمثل ذلك الذنب الكبير ، والمرجئة آثرت أن يعلق الحكم إلى يوم الحساب ، فلما عُرض الأمر على مجلس الحسن البصري بعدئذ ، وكان واصل بن عطاء بين الحاضرين ، أفتى واصل بأن مرتكب هذه الكبيرة لا يکفر بسيها ، ولا يظل كامل الإيمان ، بل يقع في منزلة بين المترفين ؛ ولم يرض شيخه الحسن البصري عن هذه الفتوى ، فترك واصل مجلسه ، واتخذ لنفسه مكاناً آخر من المسجد ، لينضم إليه من يرى رأيه ، فكان « اعتزاله » هذا بداية المعتلة .

وأخيراً يجيء الأصل الخامس من أصول المعتلة ، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ وليس الأمر - في نظر أصحاب هذا المبدأ - مقصوراً على جملة فقال ، بل لا بد من إعمال المبدأ في عالم السلوك ، بمعنى أن تتدخل تدخلًا فعلياً لتنهي الم قبل على منكر عن فعل منكره ، ولنخوض الناس ، بل لتحملهم بالقوة على أداء ما نراه صواباً متعارفاً عليه ؛ وفي الأخذ بهذا المبدأ يمكن الجهد ضد من كفر بالله أو فسق .

تلك صورة لما أراده المعتلة للناس من مبادئ الفكر والعمل ؛ وليس من شأننا في هذا السياق أن نؤيد أو نعارض أو نقترح التعديل ، لكن ما نبتغيه هنا هو أن نضع أمام القارئ صورة لجماعة فكرية أنها تأيد من السلطان فتحكمت فيمن يتولى مناصب القضاء ومن يعزل عنها ، ثم دالت دولتهم فجاء أهل السنة - أي المجددون لأنذ السلف نموذجاً يحتذى ، ولقبول النص القرآني ونص الأحاديث النبوية بظاهر معانها - كما جاء الشيعة ، والرافضة منهم على وجه الخصوص ، ليأخذوا بثارهم من المعتلة ، فأشبواهم هجوماً ونقداً .

وعندئذ أخرج المحافظ (والحافظ معتزلي) كتابه « فضيلة المعتلة » دفاعاً عن مذهبهم ، فلم يكن من « ابن الروandi » إلا أن أخرج « فضيحة

المعتزلة » ليرد به على الجاحظ ، كما أخرج مجموعة من كتب أخرى رصدها جميعاً لهاجمة الإسلام من عدة جوانب ؛ ومن ثم أصبح هدفاً لفاعلية فكرية امتدت بعده لأكثر من مائة عام ، يحاول خلالها كل من آنس في نفسه قدرة على دفع ما زعمه ذلك « الكافر » ابن الرأوندي ؟ فمن هو الرجل الذي أحدث تلك الضجة كلها خلال فترة زمنية طالت إلى ذلك المدى ؟ وهل كانت وراء تلك الهجمة الشاذة دوافع مما يمكن أن يضيء لنا جواب الموقف العقلي خلال القرنين التاسع والعشر ؟

وإننا في هذا لنتقل عن مقدمة المستشرق « ينبرج » الذي حقق كتاب « الانتصار » الذي ألفه « الخياط » المعترلي « للرد على ابن الرأوندي المحدد » [جرى ينبرج على رسم الاسم هكذا : « الروندي » – بغير الألف ، قائلاً إنه رسم وجده أشيع استعمالاً في الكتب من رسم « الرأوندي » بالألف بعد الراء] :

مؤلف كتاب « فضيحة المعتزلة » هو « الرأوندي » ، ويروى عنه إنه كان من المتكلمين ، ولم يكن في زمانه أحدٌ منه بالكلام ولا أعرف بدقيقته وجليله ، وكان في أول أمره حسن السيرة حميد المذهب كثير الحباء ، ثم اسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له ؛ وكان علمه أكثر من عقله ... وقد حكى جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه ، وأظهر التدم واعترف بأنه إنما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه له وتحجيمهم إياه من مجالسهم ؛ ولقد أَلْفَ أكثر كتبه الكفريات من أجل يهودي من الأهواز ، وفي منزل ذلك اليهودي جاءه الأجل .

ولقد اختلف الكاتبون عنه في سبب إلحاده ، فقيل : فاقة لحقته ، وقيل : تمنى رياسته لم ينلها فارند والحد ؛ ولقد أَلْفَ كتبه تلك خدمة لأصحاب العقائد الأخرى كاليهود والنصارى والثنوية ؛ ولما كان المعتزلة

ذوي نفوذ ، استعنوا بالسلطان على قتل ابن الراوندي لقاء ما اقترف ، لكنه هرب إلى يهودي في الكوفة – تضاربت الأقوال عن الرجل ، حتى في تاريخ مولده وتاريخ موته ، للدرجة أن بعض الرواية اختلف عن بعضهم الآخر في خمسين سنة كاملة، فيجعله بعضهم في سن الأربعين عند موته ، ويجعله الآخرون فوق الثائرين ، ويكوننا منه على كل حال أنه عاش في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي ، وأنه في ذلك العهد فجراً قبلته الفكرية الإلحادية ، فقدم بها ذخيرة عجيبة لم يخلفه ومن آيداه على السواء ؛ والأعجب من هذا كله أن نجد ألد أدائه من أهل السنة ، لم يتحرجوها عن الاستعانت بما ورد في كتابه عن المعتزلة من حجج ، فأوردوها في مخاصمتهم لمذهب الاعتزال .

وتقىدُ عن ابن الراوندي أخبار كثيرة على أقلام المؤرخين ، لو ضممنا بعضها إلى بعض تكونت لنا صورة عن شخصية فلقة لم تستقر على رأي تومن به حق الإيمان ؛ وطفقت تبع الآراء لم يشترى ، فكانت تصوغ من هذه الآراء ما يوافق الشاري ، على نحو ما نعرفه اليوم من نطلق عليهم عبارة « كاتب مأجور » ، بمعنى الكاتب الذي يكتب لقاء أجر ، ما يطلبه دافع ذلك الأجر ؛ قيل عنه فيما قيل : كان ابن الراوندي يلازم أهل الإلحاد ، فإذا عوتب في ذلك قال : « إنما أريد أن أعرف مذاهبي » ؛ ويقال عنه كذلك : كان أبوه يهودياً فأسلم ؛ وكان بعض اليهود يقول لبعض المسلمين : « لِفَسِدَنَّ عَلَيْكُمْ هَذَا كِتَابُكُمْ كَمَا أَفْسَدَ أَبُوهُ التُّورَاةَ عَلَيْنَا » وروي عن ابن الراوندي أنه كان يقول لليهود : قولوا إن موسى قال « لا نبئ بعدي » !

وذكر الطبرى عن ابن الراوندي أنه كان لا يستقر على مذهب ، ولا يثبت على حال ، حتى أنه صنف لليهود كتاب البصيرة ردًا على الإسلام ، لأربعينات درهم أخذها – فيما بلغنى – من يهود سامراً ، فلما قبض المال رام نقضه حتى أعطوه مائة درهم أخرى ، فأمسك عن النقض ؛ ويروى أنه

اجتمع مع أبي علي الجبائي يوماً على جسر بغداد ، فقال له : « يا أبو علي ،
ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونفسي له ؟ » فقال له : « أنا أعلم
بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك ، ولكن أحاكِمك إلى نفسك ، فهل
تجد في معارضتك له عنونة وهشاشة وتساكلًا وتلازماً ونظمها وحلوها
كحلاؤته ؟ » قال : « لا ، والله » قال الجبائي : « قد كفيتني ، فانصرف
حيث شئت » .

وكان من كتبه الكفرية : كتاب « الناج » يحتاج فيه لقدم العالم ، أي
أن الله لم يخلقه من عدم ، وكتاب « الزمردة » يحتاج فيه على الرسل ويرهن
على إبطال الرسالة ؛ وكتاب « الفرنند » [وكثيراً ما يرد باسم « الفريد »]
في الطعن على نبي الإسلام عليه السلام ، وكتاب « اللؤلؤة » في تناهي الحركة
وكتاب « الدامغ » يتهم في الله تعالى ، بمثل قوله : إن الخالق ليس
عنه من الدواء إلا القتل ، فعل العدو الحق الغضوب ، مما حاجته إلى
كتاب ورسول ؟ وله كتاب « القصيّب » [وقد يرد باسم « القصب »] ...
ولقد جاء ذكر ابن الروandi هذا وكتبه عند أبي العلاء المعري في رسالة
الغفران ، فسخر منه المعري سخريّة مرّة ، وكان ما قاله عن كتب ابن
الراوندي : « وأما « القصيّب » فَمَنْ عَمِلَهُ أَخْسَرٌ صفة من قضيب » ؛
والإشارة هنا لرجل كان اسمه القضيّب يحكى عنه أنه اشتري قوصرة تمر ،
وكان فيها بَدْرَة ، فللحقة بائتها فاستردها ، وكان مع قضيب سكين ، فقتل
نفسه حسرة على البدرة الصائعة ؛ « وأما » الفريد « [وحقيقة اسم الكتاب
« الفرنند »] ؛ فَأَفَرَدَهُ من كل خليل ، وأليس في الأبد بُرْدَ الذليل » ؛
« وأما » المرجان « فإذا قيل إنه من صغار اللؤلؤ ، فعاذ الله أن يكون « مرجانه »
صغر حصى ... وإنما هو مرجانٌ من مَرْجَنْتُ الخيل بعضها مع بعض ،
ونركُنْها كالمهملة في الأرض ، أو لعله مرجانٌ - من جنَّ الشجرة ؛ أو
مرجانٌ من الشياطين الفجرة » - وحسبك أن يكون هذا رد فعل المعري عن

الرجل وكتبه ، بعد أن كان قد مضى عليه نحو قرن من الزمان ، لتعلم أيَّ دويٌّ أحدثه في رجال الفكر والثقافة لفترة طويلة من الزمن .

- ٤٥ -

ولنقف وقفة قصيرة عند كتاب واحد من كتبه تلك ، وهو كتاب « الزمردة » أو « الزمرذ » لذكر لحمة من محتواه ، تكون كاشفة عن طبيعة ما في سواه ؟ وسوف يكون مرجعنا فيها نذكره ، هو البحث الذي قام به « بول كراوس » ، والذي نقله إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدلوى في كتابه « من تاريخ الإلحاد في الإسلام » .

كان المصدر الذي أخذت منه الفقرات المقتبسة من كتاب « الزمرذ » ، ليس هو الكتاب نفسه ، بل كان مصدرها هو ما ورد في « المجالس المؤيدية » للمؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي الاسماعيلي ، داعي الدعاء في عهد الخليفة المستنصر بالله الفاطمي ؛ وهو نفسه داعي الدعاء الاسماعيلي الذي حفظ لنا ياقوت مراساته مع المعري ؛ وأما كتابه « المجالس المؤيدية » فهو من ثمانية مجلدات تحتوي على ثمانمائة مجلس ، هي عبارة عن محاضرات ألقاها مؤيد وهو في القاهرة ؛ ولم يكن لهذه المحاضرات موضوع واحد ، بل تنوّعت موضوعاتها من شرح العقيدة الاسماعيلية إلى بسط للمسائل السياسية والدينية ؛ وكان مما ورد ذكره في تلك المحاضرات كتاب « الزمرذ » لابن الرواندي ، فقد أخذ في مجالسه ما جاء عنه في كتاب داع اسماعيلي غير مذكور الاسم ، وهو كتاب أورد اقتباسات كثيرة من كتاب « الزمرذ » ليناقشها ويرد عليها ، تكون للإمام بمحتوى هذا الكتاب الأخير « الزمرذ » ما دام النص الكامل مفقوداً ؛ وستنتصر فيما يلي على بعض النصوص المأخوذة من « الزمرذ » وطريقة الرد عليها في « المجالس المؤيدية » :

- قال ابن الرواندي : « إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا

ان العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وأنه هو الذي يُعرف به الرب ونعمه ، ومن أجله صحيحة الأمر والنهي والترغيب والترهيب : فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقييم والإيجاب والمحظوظ ، فساقط عنا النظر في حجته وإيجابية دعوته ، إذ قد غنينا بما في العقل عنه ؛ وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والإرسال على هذا الوجه خطأ ، وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقييم والإطلاق والمحظوظ فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته » .

كان هذا كلام ابن الرواندي عن النبوة ، ونختصر ما فيه بلغة أوضح ، فهو يقول : إما أن تكون رسالة النبي متفقة مع العقل أو مخالفة له ، فإذا كانت متفقة كما في غنى عنها لأن عقولنا تكفيانا ، وإذا كانت مبادئه فلست بحاجة إليها لأننا نريد أن يكون للعقل زمامنا ، واذن فهي في كلنا الحالين رسالة لا تدعوا إليها حاجة .

وفي الرد على الفقرة السالفة عن النبوة ، يقول صاحب « المجالس المؤيدية » - بعد أن قرأ النص على الحاضرين - : « الجواب وبالله التوفيق : أما قوله : ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه فنقول : إنه قطع على قول لم يحرره ؛ وذلك أن العقل كامن في الصورة البشرية كمون النار في الزناد ، فلو بقي ما بقي في مضماره عادماً لمن يستخرجه ويستدرجه ، لم يقع انتفاع به ، كالنار الكامنة في الحجر والحديد ، لا يستفぬ بها ولا يُحظى بطائل من خيرها ما عدلت القادر ؟ والذي يقع من الفعل المكون - في الصورة الآدمية - موقع قادح الزناد هم الأنبياء فهم أولى بأن يسموا عقلا ، لاستخلاصهم العقول من الصورة البشرية ، وإخراجهم إياها من حد القوة إلى الفعل » .

- قال ابن الرواندي : إن الرسول أتى بما كان منافراً للعقل ، مثل الصلاة ، وغسل الجنابة ، ورمي الحجارة ، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر ،

والعدُو بين حجرٍ لا ينفعان ولا يضران ؛ وهذا كله مما لا يقتضيه عقل ، فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرى ، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت ؛ إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته ، فلمَّا تَرَى بما ينافره إن كان صادقاً ؟

فتقول وبالله التوفيق : إن الرسول صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، بعثه الله سبحانه لينشئ النساء الأخريرة كما أن الوالدين ينشئان أولادهما النساء الأولى ... وقد وجدنا الوالدين موضوعهما قطع الأولاد عن العادة البهيمية وكسبيها الأخلاق الإنسانية ، استخلاصاً للنطق فهما منها وهو ما يقع الفرقان به بين البهائم وبينها ، وإفاده للحياة وحسن الشمائل التي لا يقبل للبهائم بمتلها ، ولو أنهما كفوا عن رياضتهم هذه الرياضة لخرجوا أشباه البقر والغنم ؛ نقول : إن الأنبياء - صلوات الله عليهم - يسلكون بتبعيهم الذين ينشئون النساء الثانية للدار الآخرة مسلك الآباء والأمهات بأولادهم ؛ فيخرون عليهم العادات الطبيعية .. ولما كان خارجاً عن العادات الطبيعية أن يقوم أحد إلى طهارة ويتوجه إلى قبلة ويقوم بصلة يقصد بجميعها عبادة ربه سبحانه ، أوجب الرسول ذلك كله خرقاً للعادات الطبيعية ...

- قال المحدث (ابن الروندي) في شأن العجذات والدفع في وجهها إن المخاريق شتى ، وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدقّع عن المعرف لدقته ؛ وإن أوردَ أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب .

فالجواب عن ذلك : أن المُحَقِّقَين لا يَسْتَصِحُّونَ النَّبَوَاتِ إِلَّا مِن العجذات العلمية دون تسييع الحصى وكلام الذئب وغير ذلك مما هو طلبة من قصر باع علمه وفهمه ، مشفوعة تلك بالنصوص (واستطرد المتحدث ليبين أن نبوة النبي عليه السلام كانت قد سبقتها نصوص دلت عليها) ثم

قال : أما من كانت نفسه أشرف التفوس ، فجسمه بمحاجرة نفسه أشرف الأجسام ؛ ومن كان في نفسه وجسمه بهذا الكمال في الشرف ، لم يكن مستحيلاً أن يصدر عنه ما يخرق العادة من إعجاز لا يقبل للبشر بمثله .

ـ قال ابن الروandi عن القرآن : إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، و تكون عدّة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدّة أفصح من تلك العدّة ، إلى حيث قال : وهب أن باع فصاحته طالت على العرب ، فا حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان ، دما حجته عليهم ؟ .

فالجواب عن ذلك : إن الكلام الفاظ مقدرة على معانٍ ملائمة لها ؛ والكلام كالجسد ، والمعنى فيه روحه ؛ ومعلوم أن الأجساد - من حيث كونها أجساداً - لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً ... وليس كذلك التفاوت من جهة التفوس التي هي المعاني ... والكلام في القرآن هو بمثابة الجسد ، ومعناه روحه الذي كفى الله سبحانه عنه بالحكمة ؛ فلم يذكره في موضع من الكتاب إلا قرنه بالحكمة ؛ وقد قاربت - أيها الخصم - بالإفرار يكونه معجزاً من حيث لفظه للعرب الذين هم أهل اللسان ، ثم أردفه بقولك : فما الحجة على العجم الذين ليسوا من اللسان في شيء ؟ فنقول : إن في معناه المكنى عنه بالحكمة التي قدمنا ذكرها ، ما يقوم به الحجة

ـ قال ابن الروandi الملحد : إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي بزعمكم ، كانوا مغلولين الشوكه قليلي البطشة على كثرة عددهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين ، فلم يقدروا على أن يقتلوها زيادة على سبعين رجلاً ؛ وقال بعد ذلك : أين كانت الملائكة يوم أحد لما توارى التي ما بين القتلى فرعاً ، وما باله لم يتصرّوه في ذلك المقام ؟

فلم يزد صاحب « المجالس » في ردّه على هذا القول ، على أن قال

ما معناه إن في حديث الملائكة من اسرار الحكمة ما لا تبلغه عقولنا ؟ وهو جواب أضعف من الاتهام .

ولعله مما ينفع هنا أن نورد جملة الاتهامات التي هاجم بها ابن الرأوندي الاسلام في كتابه « الزمرذ » ، والتي ذكرنا بعضها دون بعض ، أقول إنه مما ينفع أن نورد جملة الاتهامات ملخصة مبوبة ، كما لخصها وبوّبها ، « كراوس » في بحثه الذي نقلنا عنه ما نقلنا ؟ يقول :

بافتراضنا أن مؤلف الرد (يريد « الشيرازي » صاحب « المجالس المزيدية ») سرد المقتبسات من كتاب « الزمرذ » بنفس الترتيب الموجود في النص الأصلي للمؤلف ، فإننا نستطيع أن نرتب القطع المختلفة المتردة مع الأجزاء الرئيسية التالية من الكتاب هكذا :

- ١ - سمو العقل على النقل .
- ٢ - نقد الاسلام :

(أ) الاسلام والشريعة الاسلامية تتناقض مع العقل .
(ب) معجزات محمد (عليه السلام) .
- فروض عامة .

- تواریخ المعجزات ؟ ومن بين المعجزات التي يعدها المسلمون دلائل على نبوة محمد القرآن نفسه ؟ نقد إعجاز القرآن

(ج) نقد التواتر في الاسلام
- العلم ضد النبوة .

(أ) الكلام الانساني حادث بطبيعته ؟ ولا يرجع في أصله إلى الأنبياء
(ب) والفلكل والموسيقى لا يرجعان في أصلهما إلى الأنبياء على أن ما نهتم له في كتابنا هذا ، ليس هو الأوجه المعينة التي هاجم بها الاسلام هذا أو ذاك ، والأوجه المعينة التي رد بها المدافعون عن الاسلام ، بل نهتم في الدرجة الأولى بالحركة العقلية من حيث هي ، فيكتفينا أن نعلم كيف كان القوم يصطرون بالحججة ويعتركون بالمنطق والدليل ؟ ولقد بلغوا في ذلك

أقصى المدى إبان الفترة التي هي الآن محور حديثنا ، أعني القرنين التاسع والعشر بالتاريخ الميلادي (الثالث والرابع بالتاريخ الهجري) ؟ ولا عجب ، فها هنا فقط أخذت العقيدة الإسلامية تتخذ صورتها الكاملة من الناحية العقلية الجدلية ، بفضل الحوار الذي تبادله المعارضون والمؤيدون ، مما أرهف قوة الحجة وضاعف من صلابة الدعائم ؛ وأما قبل ذلك – أعني في القرنين الأولين من تاريخ الإسلام : السابع والثامن ، فقد كان المؤلف أن تجد شعوباً بأسرها ، أو قل جماعات كبرى من تلك الشعوب ، قد أسلمت ، لكنها – عن وعي منها بذلك أو غير وعي – ظلت محافظة على كثير جداً من ميراثهم الوج다انية نحو ما كانت تزرع إليه عقائدهم السابقة على الإسلام ؛ وذلك يفسر سهولة ازلاق بعضهم – ومنهم من كانوا من صفة المثقفين – في طريق « الزندقة » ، أعني في طريق الارتداد إلى العقائد الأولى ، حتى وإن ظلوا مستمسكين بقشرة إسلامية خارجية ؛ يقول « نيرج » في مقدمته لكتاب « الانتصار » للخطاط ، « إن التاريخ يدل على أن أمر الإسلام لم ينفذ إلا تدريجياً ، ولم يُخْطَأ إلا خطوة خطوة » ؛ ولم يزل في دار الإسلام عدد كبير من [أصحاب الديانات الأخرى الذين أقاموا لعقائدهم قواعد فلسفية ترتكز عليها] على حين كان الإسلام في بدايئ أمره لم يبين علماؤه عقائده ، ولم يبحثوا عنها على طريق منطقي فلسي ... » (كتاب الانتصار ، ص ٥٤ - ٥٥ من مقدمة نيرج) .

على أنه إذا كان الطريق – في رأينا – صاعداً نحو ازدياد النضج الفكري فقد يراه آخرون طريقاً هابطاً نحو التقص نحو الكمال ؛ فها هوذا أبو القاسم الصقلي في « كتاب الأنوار » (نقلأً عن ابن عباد الرندي في « الرسائل الصغرى » ص ٧٥) ينظر إلى مسار الفكر الإسلامي منذ بدايته فيقول :

« كان أخص الناس بهم علم الكتاب وشرح معرفة السنة وعمل الرسول أهل القرن الأول ، لأنهم أفضل الناس عقلاً وأوسعهم علمًا ، ثم جاء القرن الثاني ، فكانوا أعقل الناس وأعلمهم – بعد الصحابة – بمعنى أي الكتاب

والعمل بالاقناء وفهم ما شرحه الصحابة من البيان ؛ غير أن الإيثار الذي
 خصَّ به الصحابة رقًّا في التابعين ... ثم جاء القرن الثالث فذهب أكثر
 العلم ... وقل فيهم الخوف والرجاء والصبر والشكر ، وكثير فيهم الخوض
 والجدل والخصومة والمراء ... وصارت الحقيقة خصوصاً والجهالة عموماً ؟
 ثم جاء القرن الرابع فاضطرب الأمر في الحق واستوحشت طرق المداية
 للسالكين لها وكثير النفاق ... وفسدت النيات في ذات الله ... غير أن في
 الناس بقايا من أهل التصديق بالقدرة متحققي بالإيمان بالقدر ؛ فإذا حل
 دخول القرن الخامس اشتد البلاء بأهل الإسلام خاصة فيما بينهم ، فكان الكل
 على الكل في القريب والبعيد ... فإذا دخل القرن السادس ذهب أهل التصديق
 وبقي أهل الانكار ، وسبِّبَ الناسُ عقل البصيرة ، وبقي عقل الحجة عليهم
 وذهب الإسلام فلم يبق إلا اسمه ؛ ثم العجب العجب أهل القرن السابع وهم
 أشرار الناس ... - لكن أبا القاسم الصقلي ربما كان يحصر رؤيته في حدود
 الإيمان الصادق ، وبذلك لم يستطع أن يرى إلا ضعفاً فيه يزداد مع الزمن ؛
 أما نحن فرؤيتنا موجهة إلى جانب آخر ، هو التفكير العقلي فيما يعرض لأهل
 النظر من مشكلات ، وعندئذ لا نرى إلا صعوداً حتى آخر القرن العاشر
 (الرابع الهجري) وقد لا يكون بين النظريتين من تناقض ، إذ ربما سار
 الضعف في الإيمان جنباً إلى جنب مع القوة في الحجاج المنطقي .

- ٤٦ -

ذلكما - اذن - طرفاً تناقضوا وتصارعا : المعتزلة في طرف ، والمتمسكون
 بحرفية النص ، ومعهم الروافض ، في طرف آخر ؛ الأولون يتزععون نحو
 التجريد العقلي ، والآخرون يقفون عند النصوص بحروفها ؛ الأولون يسيرون
 التأويل إلى غير حد ، ليتمكنوا من فهم النص فهماً يرضى عنه العقل ،
 والآخرون لا يلقون بزمامهم إلى عقل ، بل أساسهم هو الإيمان بما نزل ،
 ولا يحيزون التأويل في أقل درجة من درجاته .

وكان لا بد للبندول الفكري المتأرجح بين ذينك الطرفين المتناقضين أن يتلمس نقطة وسطاً ، فلا يُعطى للعقل وحدة كل الحق في القبول والرفض ، كلاً ، ولا يُحرِّم العقل حرماناً تاماً من أن يكون له حق النظر ؟ ولماذا لا يكون للعقل مجال وللإيمان مجال آخر ؟ لماذا لا نسلط العقل إلى آخر ما يستطيع بلوغه ، ثم ترك ما بعد ذلك للتسليم الإيماني بلا جدل ؟

وذلك هو الموقف الوسط الذي وقفه أبو الحسن الأشعري (٨٧٣ - ٩١٧) فبدأ بذلك طريقاً للفكر الإسلامي لم ينقطع عنه السائرون إلى يومنا هذا ؛ فلقد أشفع الأشعري على دين الله وسنة رسوله من أن يذهبها ضحية الآراء المتطرفة ؛ فالمتعللة من ناحية ينظرون إلى صفات الله نظرة مجردة حتى تكاد تفقد وجودها ، وأهل النص من جهة أخرى يقاومون التزعة العقلية مقاومة انتهت بهم إلى جمود ؛ وأراد الأشعري أن يوفِّق بين مذاهب السنة توفيقاً يوحدها جميعاً في نظرة واحدة ، لأنها مذاهب تتفق على الأصول ولا تختلف إلا في الفروع .

ولا نترك هذه المناسبة قبل أن نذكر حقيقة أوردها الشهريستاني وهي أن أبي الحسن الأشعري يتسبَّب إلى أسرة واحدة مع أبي موسى الأشعري (صاحب التحكيم بين علي ومعاوية) وأنه من عجيب الاتفاقيات أن أبي موسى كان في وقته يرى رأياً شديداً الشبه بما رأه أبو الحسن ؛ ويرى الشهريستاني في ذلك حواراً موجزاً دار بين أبي موسى وعمرو بن العاص، على هذا النحو :

عمرو بن العاص : أو يقدِّر الله على شيئاً ثم يحاسبني عليه ؟

أبو موسى الأشعري : نعم

عمرو : ولم ؟

أبو موسى : لأنَّه لا يظلمك .

ونعود إلى حديثنا عن أبي الحسن الأشعري ، ورفضه أن يكون العقل مقياساً

مطلقاً لا يدع مكاناً لقياس سواه ، لأنه يرى أن ثمة من المعطيات الدينية الأساسية ما لا بد من قبوله برغم أنه يجاوز حدود العقل ؛ فالإيمان بالغيب مبدأً أساسي في الحياة الدينية ، على حين أن « الغيب » يستعصى على البراهين العقلية ؛ ولقد ظن المترنحة أنهم إنما يدعمون بناء الدين بأن يجعلوا السلطان للعقل وحده ، ويتساءل الأشعري : إذا كان العقل أمره كذلك ، فماذا تكون قيمة الإيمان بالله وبالكتاب المترنح ؟ إنه إذا كانت الأحكام للعقل ، فلا تبقى لنا حاجة إلى إيمان نقبله عن عقيدة وتصديق ؛ وإنني لأتساءل هنا بدوري : تُرى إلى أي حد كان لابن الرواundi فضل التنبيه إلى هذه الفكرة حين قال في كتابه « الزمردة » ما معناه : إننا إذا جعلنا العقل مقياسنا فلا حاجة بنا إلى نبِيٍّ ورسالة ، لأن الرسالة إنما جاءت متفقة مع ما يدركه العقل بمكنته ومن ثم فلا يكون لها مبرر ، وإنما خالفت منطق العقل فوجوب التنكر ، لها ؛ فهل كان هذا هو ما دعا الأشعري إلى التحوط في النظر ، بحيث انتهى إلى رأي يوجب الجمع بين العقل والإيمان ليكون لكل منها مجال لا ينافسه فيه الآخر ؟ .

وحسينا دليلاً على قوة الموقف الوسط الذي اختاره الأشعري ، أن نعلم كم من الأئمة الأعلام بعد ذلك - وعلى طول القرون التالية - اختار الموقف نفسه ، وربما كان الشيخ محمد عبده آخر الأتباع الكبار ؛ ولم يكن الجمع بين العقل والإيمان هو كل ما قدموه ، بل كان للأشاعرة آراء أخرى ذات خطر عظيم في دنيا الفكر الفلسفى ، منها تفسيرهم لعملية الخلق : فلقد وجدوا أنفسهم أمام فكريتين في ذلك ، رفضوهما جمِيعاً ، الأولى هي فكرة « الفيصل » التي قال أصحابها - أخذآ عن أفلوطين - إن الكائنات تفيض من الجوهر الإلهي كما تفيض أشعة الضوء من الشمس ، فاعتراض الأشاعرة قائلين إن هذا التصور ينفي عن الله حرية ارادته في خلق ما يريد على الصورة التي يريد ، لأن الكائنات الفائضة عن مصدرها قد تفيض دون أن يكون

المصدر إرادة في فيضها أو في منتها ؟ وأما الفكرة الثانية عن الخلق فهي السببية التي يجعل من الله تعالى سبباً أولاً، ثم تتسلسل الأسباب والمسيرات ؛ لكن ذلك يؤدي بنا إلى حتمية لا فكاك متها ، فأين عندئذ تكون الحرية المطلقة التي نصف بها الله ؟

فكيف يفسر الأشاعرة عملية الخلق ؟ إنهم يستندون في ذلك إلى نظرية الجوهر الفرد ، أي الجزء الذي لا يتجزأ ؛ فإذا كان الوجود ينحدر إلى ذرات من النوع الذي قال به دمقرطيس قديماً ، فتكون كل ذرة وحدة قائمة بذاتها ، لا سبيل إلى الفاصل خلالها لأنها مصممة ، وأنها ذات شكل معين لا قدرة لها على تشكيل نفسها ؛ إذن فهي بحاجة إلى من يشكلها ويجمعها مع غيرها أو يفرق بينها وبين غيرها ؛ ومن مثل هذا الجمع والتفرق تتكون الأشياء جميعاً ؛ نقول إنها بحاجة إلى من يتولى تشكيلها لأنها بذاتها لا تحمل القدرة على ذلك ، وإذاً فهي بحاجة إلى مبدأ أعلى منها ، وهو الخالق .

- ٤٧ -

الظاهر أنه كلما بعد العهد بعصر من العصور ، ثم جاء الخلف يحيون الحياة الفكرية التي سادت ذلك العصر البعيد ، تغدر عليهم - إن لم نقل استحال عليهم - أن ينغلقوا في أعماق تلك الحياة عن طريق قراءة الموروث المثبت في الكتب ؛ فهذا الموروث الباقى إن هو إلا نصوص مرقومة على ورق محال علينا أن نستشف ما وراءها إذاً كان لها وراء ، اللهم إلا إذا وقنا بين تلك النصوص نفسها على نص هنا ونص هناك نستعين به على الفهم الكامل ؛ وبذلك يفسر العصر الواحد ببعضه ببعضه ، ونصوصه بنصوصه .

وها نحن أولاء نصادف عبارة أوردتها أبو العلاء المعري في رسالة الغفران عن الأشعري ، نقف أمامها مشدوهين ذاهلين ، نسأل عن المراد بها فلا نستطيع الجواب المقنع ، إذ يقول أبو العلاء « والأشعري إذا كثيف ، ظهر

نُبِيٌّ (أي طبع وجوهر) تلعنه الأرض والسماء (أي الأرض والسماء) (رسالة الغفران ، تحقيق الدكتورة بنت الشاطئ ، ص ٤٦٦) – فما الذي عرَّفَه أبو العلاء عن الأشعري فأجاز له أن يقول عنه إن ظاهره يخفي وراءه باطنًا لو كُشف لاستحق لعنة الأرض والسماء ؟

فأما من حيث المنهج الأشعري العام ، الذي يقسم مجالات النظر شطرين أحدهما يجوز أن يُعرض على العقل ليكون له الرأي فيه على ضوء تحليلاته المنطقية ، والآخر لا يجوز فيه مثل ذلك ، لأنَّه أمرٌ تُؤخذ إيماناً وتصديقاً ؛ فلستنا نتصور أن يكون في منهج كهذا ما يستحق لعنة الأرض والسماء ؛ وأما من حيث معتقدات الأشعري بصفة عامة ، فهي نفسها معتقدات أصحاب الحديث وأهل السنة التي ، حتى إن خالقهم فيها أصحاب المذاهب الأخرى كالمعزلة وغيرهم ، لا تؤدي بصاحبها إلى حيث تلعنه الأرض والسماء

لقد ذكر الأشعري في آخر الجزء الأول من كتابه «مقالات الإسلاميين» بجمل ما يقوله أصحاب الحديث وأهل السنة ، حتى إذا ما فرغ من ذلك ، ختم هذا الفصل بقوله : «وبكل ما ذكرنا من قوله نقول ، وإليه نذهب» (ص ٣٢٥) ؛ فإذا ذكر من « قوله » مما قرر أنه يتفق معهم فيه ؟

قال : جملة ما عليه أهل الحديث والسنَّة ، الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا يردون من ذلك شيئاً ، وأن الله – سبحانه – إله واحد فرد صمد ، لا إله غيره ، لم يت忤د صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور .

وأن الله – سبحانه – على عرشه ، كما قال (الرحمن على العرش استوى) ؛ وأن له يدين بلا كيف ، كما قال (خلقت بيدي) وكما قال

(بل يدها مبسوطتان) ؛ وأن له عينين بلا كيف ، كما قال (تُجْرِي بِأَعْيُنِنَا) وأن له وجهًا ، كما قال (وَيَقِنُ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) .

وأن أسماء الله لا يقال : إنها غير الله ، كما قالت المعتزلة والخوارج ، وأقرروا أن الله - سبحانه - علماً ، كما قال (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) وكما قال (وما تتحمل من أثني ولا تضيع إِلَّا بِعِلْمِهِ) .

وأثبتو السمع والبصر ، ولم ينفوا ذلك عن الله ، كما نفته المعتزلة ، وأثبتو الله القوة ، كما قال (أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قَوْةً) .

وقالوا : إنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر إِلَّا مَا شاءَ اللَّهُ ، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله ، كما قال عز وجل (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) وكما قال المسلمين : ما شاءَ اللَّهُ كَانَ ، وما لَا يَشَاءَ لَا يَكُونَ .

وقالوا : إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله ، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله .

وأقرروا أنه لا خالق إِلَّا الله ، وأن سمات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئاً .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته وخذل الكافرين ... وأن الله - سبحانه - يقدر أن يصلح الكافرين ، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد ألا يصلح الكافرين ... وأراد أن يكونوا كافرين كما علم ، وخذلهم ، وأضلهم ، وطبع على قلوبهم .

وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره

ويقولون إن القرآن كلام الله غير مخلوق ويقولون : إن الله - سبحانه - يُرى بالأبصار يوم القيمة كما يُرى القمر ليلة البدر ، يراه

المؤمنون ، ولا يره الكافرون ، لأنهم عن الله محجوبون ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله لصحيحة نبيه صل الله عليه وسلم ، ويأخذون بفضائلهم ... ويقدمون أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علياً ، رضوان الله عليهم ؛ ويقررون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون ...

على هذا السرّ ذكر الأشعري معتقدات أصحاب الحديث وأهل السنة ، ليقرر بعد ذلك أنها هي معتقداته ؟ ونحن وإن كنا لا نرى في أي شيء من ذلك ما يوجب « لعنة الأرض والسماء » - على رأي أبي العلاء المعري - لكننا في الوقت نفسه نقف حيارى متسائلين : أين إذن يكون إعمال العقل الذي قال به الأشعري وحدد له حدوده ليتركباقي للإيمان ؟ أين يكون إعمال العقل إذا كان مما يريدنا على الإيمان به تصدقاً وتسلينا أن الخير والشر جمياً بقضاء الله وقدره ، وأن الله يرى بالأبصار يوم القيمة ، وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين لكنه لا يريد ذلك ، وأن سمات العباد يخلقها الله ... ؟ الحق أننا لا نحن قادرون على رؤية ما يريد المعري في الأشعري من استحقاقه للعنة الأرض والسماء ، ولا نحن قادرون على رؤية ما يريد الأشعري من أشياء تستوجب الاعتقاد بغير إعمال العقل في تأويتها .

ومهما يكن من أمر ، فيكفيتنا من الأشعري منهجه من حيث الصورة حتى وإن لم نجد له التطبيق عنده على النحو الذي نود أن نفهمه به ؛ فإذا ما انتقلنا إلى الجزء الثاني من كتابه « مقالات المسلمين » واستعرضنا الموضوعات التي قال إنها كانت مثار اختلافات بين أصحاب النظر ، أدركنا كم كانت غزيرة في مشكلاتها ومحاولاتها تلك الفترة التي تحدث عنها ، وأعني القرنين التاسع والعشر بالتاريخ الميلادي ؛ فقد اختلفوا في طبيعة الأجسام ماذا تكون ؟ وفي الطفرة ما أوجه قبولها أو رفضها ؛ وفي الحركة هل تشتمل الأجسام جميماً ، أو منها ما هو متتحرك وما هو ساكن ؛ واجتذبوا في حقيقة الإنسان ما هي ؟ وفي الروح والنفس ، وفي الحواس ، وهل يمكن

أن تصبح للانسان حاسة سادسة؟ وكيف يفهم الخلق؟ وماذا يعني بالبقاء والفناء؟ وفي السبيبة بكل تفريعاتها ، وفي معرفة الانسان للأشياء والحقائق ما سببها الخ الخ ... خصم زاخر بالمسائل ، واهتمام شديد بالتماس الحلول ، وحرارة في مناصرة الرأي أو في معارضته ، تلك هي حياة الفكر العربي في الفترة المذكورة .

- ٤٨ -

نحن الآن في عصر الفلسفة ، فكأنما هو عصر أوشك أن يتحول إلى «عقل» خالص ، لا يكاد يصادف شيئاً إلا حاول أن يعلله تعليلاً يقنعه ويرضيه ، بادئاً من أبسط مظاهر الطبيعة ومتهاجاً إلى الله وجوده ؛ ولما كانت خطتي في هذا الكتاب - كما ذكرت فيما سبق - عدم الغوص في فروع التخصص العلمي ، كعلوم اللغة والنحو وكالفقه والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية ، حتى لا نسيء إلى هذه التخصصات بأقوال رحالة عابر ، وأن أكتفي بالஹامش الثقافية العامة ، التي كثيراً ما تكون هي المشير الواضح للدلالة لما يقلق رجال الفكر من مسائل ؛ أقول إنه لما كانت هذه هي خطة الكتاب ، فلن أتناول الفلسفة : الكندي ، والفارابي ، وابن سينا (وسأدع ابن رشد إلى أن يحيى حياته من مراحل الطريق) لن أتناول هؤلاء إلا باشارات تحوم حول حمامهم ولا تقع فيه ؛ وإلا فهل يجوز أن يكون «العقل» مدار الحديث ، وأن يكون القرآن التاسع والعasher الميلاديان هما الفترة التي يدار حولها السّرّ ، دون أن يرد ذكر لمعاملة «العقل» عندئذ : الكندي ، والفارابي ، وابن سينا؟ .

وأما الكندي (أبو يوسف يعقوب بن اسحق) (٨٠١ - ٨٦٥) الذي ينسب إلى كنته ، والذي يمكن أحياناً بفليسوف العرب ، لأنه كان أول من اشتغل بالفلسفة منهم ، فقد ولد بالكرفه - وكان أبوه أميراً عليها - ودرس في البصرة وبغداد ، فقد بدأ حياته العقلية متكلماً ، وشارك المعرّلة في بحوثهم

عن العدل والتوحيد وغيرهما من مبادئ المعتزلة التي بسطناها في أكثر من مناسبة سابقة ؛ لكنه انصرف فيما بعد عن علم الكلام ، إلى الفلسف النظري المجرد ، ناهلاً في ذلك عن أرسطو وأفلاطون ، وكسائر الفلسف المسلمين ، حاول أن يوفّق بين أصول العقيدة الإسلامية ونظريات الفلسفة اليونانية .

وستختار في موقفنا هذا من الفيلسوف العربي الأول ، شذرات قليلة من رسائله ، وهي ما كان منها خاصاً بمحاولاته في تعليل طائفة من الظواهر الطبيعية ، كاللطر والضباب ولون السماء وما إلى ذلك ؛ وهي وإن تكن مسائل عارضة لا تمس شيئاً من صميم فلسفته ، إلا أنها تقدم لنا لمحات من الإطار العقلي الذي عاش فيه (وما قد اخترناه هنا من رسائله مأخوذ من الجزء الثاني من « رسائل الكندي الفلسفية » نشر الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده) .

لماذا تهطل بعض الأقطار دون بعض ؟ هكذا سئل الكندي فأجاب سائله بما خلاصته : بعد أن ذكر أثر الشمس في تسخين الأرض والهواء ، تسخيناً تفاوت درجاته بالنسبة إلى قرب المكان أو بعده من الشمس ، قال : « وكل جسم بَرَد ، انقبض ، واحتاج إلى مكان أصغر من مكانه قبل بردِه ؛ وكل جسم حَمِي ، انبسط ، واحتاج إلى مكان أعظم من مكانه قبل حَميَّه ، فصال الهواء من جهة الموضع المبسط الحار إلى جهة الموضع المتقبض البارد ؛ وسيلان الهواء هو المسمى رِيحًا ، فإن عادتنا أن نسمى سيلان الهواء رِحَاً وسيلان الماء موجاً ؛ فلذلك ما يكون أكثر رياح الزمان الذي تكون فيه الشمس في الميل الجنوبي حامياً ، لمسيلها من الجنوب - التسعاً بإحماء الشمس للمواضع التي في جهة الجنوب - إلى الشمال المتقبض ببرد هواء الجهة الشماليّة التي بعده عنها الشمس ... » .

« فإذا كانت الشمس في الميل الشمالي ، حميت الموضع التي في الجهة

الشمالية ، وبردت التي في الجهة الجنوبية ، سال الهواء الشهابي واتسم لحرارته ، إلى الجهة الجنوبية ، لانقاض الهواء الجنوبي ببرده ؟ فلذلك تكون أكثر رياح الصيف شمالاً ، وأكثر رياح الشتاء جنائباً ... » (ص ٧١).

« فإذا تناهى البحار إلى موضع ، بعده من سمت الشمس بعد يبرد جوه بالقدر الذي يحصر ذلك البحار ويُلْطِّه ويُكثّف ، استحال ما مائه من الهواء ماء ، فانحلت أمطاراً سائلة إلى الأرض ما كان فيه من البحار المائي... » . (ص ٧٢)

« فاما إذا كانت الموضع التي ينتهي إليها البحار مواضع عادمة لما يحصر بحاراتها ويبرده ، تعداها البحار ... » (ص ٧٣) .

تلك أسطر من إجابة الكندي في التعليل لسقوط المطر ، آثرنا نقلها بنصوصها ، ليرى القارئ نموذجاً من دقة العبارة العلمية كيف أوشكت بصاحبها على أن يضبط اللفظ ضبطاً لا يزيد على المطلوب كلمة ولا ينقص الكلمة .

كذلك أجاب الكندي سائله في تعليل الضباب ، إجابة فيها الدقة نفسها التي لحظناها في تعليله لسقوط المطر ؛ فبدأ جوابه عن ظاهر الضباب هكذا :

« إن الأبرحة إذا علت في الجو ، انعقدت ، إذا عرضت لها الأسباب البردة التي حدتنا في رسالتنا (عن المطر) وكان منها الغمام ؛ فإن ثبتت في موضعه إلى أن تم استحالته وفساده ، لم يحدث الضباب من ذلك الغمام ، وإن عرضت ريح في الجو أعلى من الغمام ، فحطته إلى الأرض حتى يمسها ، كان ما انحط من الغمام وانتهى إلى الأرض ضباباً ؛ فإن الضباب ليس هو شيئاً غير غمام منحط إلى وجه الأرض ، متخلل بحمى الهواء المماس الأرض ؛ ولذلك إذا كان الضباب تماماً عظيمًا كان دليلاً صحيحاً ، لأن العلة التي حطته من العلو ، تُعدِّمه الموضع الأعلى من الجو

الذى يمكن أن ينعقد فيه الغمام ويتحلّب منه ماء» (الجزء الثاني من رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٧٦) .

وسائل السائل تعليلاً لما يُرى من اللون اللازوردي في جهة السماء ، ويُظنُّ أنه لون السماء ، فيجب بدقته العلمية في صياغة العبارة الوصفية ، بما ملخصه (والتلخيص لناشر الرسائل) (١) لون السماء – إن كانت ذات لون – لا يمكن إدراكه بالحس ، كما لا يمكن معرفته بالاستدلال ؛ (٢) كل الأجسام الشفافة ، أو المتخلخلة ، كاهواء والماء واللهب – وهي الأجسام «السائلة» أو غير المتضائمة الأجزاء – أو هي الأجسام «التي ليست منحصرة في ذاتها» بتعبير الكندي ، لا لون لها ، ولا تستضيء بذاتها ؛ (٣) الجسم الذي يتأثر بالضوء هو الجسم «المنحصر» (أي المكتف الأجزاء) وهو يقبل الحرارة في ذاته ويعكسها ، كما أنه يقبل الضوء لا في ذاته ، وإن كان يعكسه ؛ وإذا فُصل الضوء الذي نشاهد له هو انعكاس الضوء من جسم عاكس له ، وهذا الضوء لا يرى بذاته ، بل منعكساً من جسم ؛ (٤) تفاوت الأجسام المستضيئة بحسب قابليتها لأن تعكس الضوء ؛ (٥) الضوء الذي نراه في الجو ، ضوء منعكس من الذرات البخارية والأرضية التي يحملها الهواء ؛ وإذا تجاوزنا طبقة الهواء الحامل لهذه الذرات ، انعدم ما يعكس الضوء وكان الظلام ؛ كما أن الحرارة في الجو المرتفع تتعدم لعدم وجود الجسم الذي ينفع بها ، ولذلك توجد البرودة في الجو المرتفع ؛ (٦) النار لا لون لها ، إنما اللون للأجسام التي تستحيل ناراً بحسب طبيعتها ، وذلك لأن اللون لا يكون إلا للجسم المنحصر (أي الكثيف) التضام الأجزاء الذي يعرض البصر ؛ (٧) الكواكب أجسام ذات لون ، فهي «منحصرة» بدليل أن بعضها يكشف بعضاً ؛ (٨) لما كانت طبيعة الجو المرتفع الحالي ، هي الظلام ، لعدم وجود ما يعكس الضوء فيه ؛ وكانت طبيعة الجو القريب من الأرض تسمح

باستضافة ضعيفة بواسطة النرات الموجودة في هذا الجو ، والتي تعكس الضوء ، فإن الكندي يخرج من ذلك بأن لون الجو – وهو المسمى السماء – لون مختلط من ضياء وظلام ، وهو اللون اللازوردي الذي لا يبعد أن يكون لوناً ظاهرياً ، لأنه شيء يعرض للبصر (رسائل الكندي ، ج ٢ ، ص ١٠١ - ١٠٢) .

تلك نماذج قليلة من فيض غزير ، أردنا بها أن نقدم مثلاً للطريقة العلمية في المشاهدة ودقة الوصف عند فلسوفنا العربي ، كفينا أنفسنا مثونة الخوض في نتاجه الفلسفـي الحالـص ، جـرياً على السـنة التي رسـنـاها لأنفسـنا في متابـعة « العـقـل » حيثـا وجـدنـاـهـ فيـ الـوقـفاتـ التـقاـفـيـةـ العـامـةـ ، دونـ الـدـرـاسـاتـ المـتـخـصـصـةـ المـتـعـمـقةـ الفـاحـصـةـ .

• • •

وإنه ليطيب لنا في هذا المقام أن نقدم عن الكندي تلـقاً من الصورة الحية التي رسـنـها لهـ الجـاحـظـ فيـ « الـبـخـلـاءـ » ، فـذلكـ كـفـيلـ بـأنـ يـجـسـدـ لـنـاـ الرـجـلـ فيـ صـورـةـ إـنسـانـةـ لهاـ جـوانـبـ قـوـتهاـ وـجـوانـبـ ضـعـفـهاـ ، إـذـ ماـ أـسـرـ أنـ يـتـرـلـقـ إـلـيـنـانـ معـ الـوـهـمـ فـلاـ يـكـادـ يـتـصـورـ أـمـثالـ هـؤـلـاءـ الـعـظـمـاءـ فيـ دـنـيـاـ الـفـكـرـ نـاسـاـ كـسـائـرـ النـاسـ فيـ أـمـورـ مـعـاـشـهـمـ ، يـقـولـ الجـاحـظـ فـيـ بـيـانـهـ ، وقدـ كانـ الـكـنـديـ مـالـكـاـ لـعـقـارـ : « كانـ الـكـنـديـ لاـ يـرـأـلـ يـقـولـ لـلـسـاكـنـ ، وـرـبـماـ قـالـ لـلـجـارـ : إنـ فـيـ الدـارـ اـمـرـأـ بـهـ حـمـلـ ، وـالـوـحـمـيـ رـبـماـ أـسـقـطـتـ منـ رـيحـ الـقـدـرـ الطـيـةـ ، فـإـذـاـ طـبـخـتـ فـرـدـواـ شـهـوـتـهـاـ وـلـوـ بـغـرـفةـ أوـ لـعـقـةـ ، فـإنـ النـفـسـ يـرـدـهـاـ يـسـيرـ ...ـ فـكـانـ رـبـماـ يـوـافـيـ إـلـىـ مـنـزـلـهـ مـنـ قـصـاعـ السـكـانـ وـالـجـيـرانـ مـاـ يـكـفيـهـ الأـيـامـ ...ـ وـكـانـ الـكـنـديـ يـقـولـ لـعـيـالـهـ : أـنـتـمـ أـحـسـنـ حـالـاـ منـ أـرـبـابـ هـذـهـ الضـيـاعـ ، إنـماـ لـكـلـ بـيـتـ مـنـهـ لـوـنـ وـاحـدـ وـعـنـدـكـمـ أـلوـانـ ...ـ ...ـ [ـ وـقـالـ أـحـدـ الـمـسـتـأـجـرـينـ لـلـدـارـهـ]ـ : قـدـمـ اـبـنـ عـمـ لـيـ وـمـعـهـ اـبـنـ لـهـ ،

وإذا رقعة من الكندي قد جاءتني : «إن كان مقام هذين القادمين ليلة أو ليلتين ، احتملنا ذلك ؛ وإن كان اطماع السكان في الليلة الواحدة يجر علينا الطمع في الليلات الكثيرة» ؛ فكتبت إليه : «ليس مقامهما عندنا إلا شهراً أو نحوه» فكتب إليّ : «إن دارك بثلاثين درهماً ، وأنت ستة ، لكل رأس خمسة ، فإذا قد زدت رجلين ، فلا بد من زيادة خمسمائة ، فالدار عليك من يومك هذا بأربعين» ؛ فكتبت إليه : «وما يضرك من مقامهما ، وثقل أبدانهما على الأرض التي تحمل الجبال ، وثقل مؤتهما على دونك ؛ فاكتب إليّ بعذرك لأعرفه» ؛ ولم أدر أني أهجم على ما هجمت ، وأني أقع منه فيها وقعت ، فكتب إليّ :

«الخصال التي تدعو إلى ذلك كثيرة ، وهي قائمة معروفة ؛ من ذلك سرعة امتلاء البالوعة ، وما في تنقيتها من شدة المؤنة ؛ ومن ذلك أن الأقدام إذا كثرت ، كثُر المشي على ظهور السطوح المطينة ، وعلى أرض البيوت المخصصة ، والصعود على الدرج الكثيرة ، فينقشر لذلك الطين ، ويتبقلع الجص ، وينكسر العتب ، مع اثناء الأجداع لكثرة الوطء ، ونكسرها لفطر الثقل ؛ وإذا كثُر الدخول والخروج والفتح والإغلاق والإغفال وجذب الأقفال ، تهشم الأبواب وتقلعت الرزازات ؛ وإذا كثُر الصيان وتضاعف البوش نُزِّعت مسامير الأبواب ، وقلعت كل ضبة ، ونُزِّعت كل رزة ، وكُسرت كل حوزة ... هذا مع تخريب الحيطان بالأوتاد وخشب الرفوف .

«إذا كثُر العيال والزوار والضياف والنداء ، احتاج من صب الماء واتخاذ الحببة القاطرة ، والجرار الراسحة ، إلى أضعاف ما كانوا عليه ؛ فكم من حائط قد تأكَّل أسفله ، وتناثر أعلاه ، واسترخي أساسه ، وتداعى بنائه ، من قطر حبٌّ ورشح جرة ومن فضل ما البئر ومن سوء التدبير ؛ وعلى قدر كثتهم يحتاجون من الخبز والطبيخ ومن الوقود والتسخين ؛

والنار لا تبقى ولا تذر ، إنما الدور حطب لها ، وكل شيء فيها من متاع فهو أكل لها ؛ فكم من حريق قد أتى على أصل الغلة ، فكلفتم أهلها أغاظن النفقة ، وربما كان ذلك عند غاية العسرة وشدة الحال ؛ ربما تعددت تلك الجناية إلى دور الجيران ، وإلى مجاورة الأبدان والأموال ؛ فلو ترك الناس حينئذ رب الدار وقدر بليته ومقدار مصيته ، لكان عسى ذلك أن يكون محتملاً ، ولكنهم يتشارعون به ، ولا يزالون يستثقلون ذكره ، ويكترون من لائمه وتعنيفه « ونكفي بهذا القدر من تلك الصورة الأدبية الساخرة بالفيلسوف الكندي . (راجع « البخلاء » تحقيق طه الحاجري ، قصة الكندي ، ص ٨١-٩٣) .

- ٤٩ -

لم يكن قد مضى على موت الكندي إلا خمسة أعوام ، حين ولد الفارابي (٩٥٠-٨٧٠) ؛ ونحن إذ نكون في صحبة الفارابي ، فإنما نكون مع رجل ذي أصالة أصيلة في الفكر الفلسفى وفي تحليل الفنون من شعر وموسيقى ؛ فلم يقتصر الرجل على أن تمثل فلسفة أرسطاطاليس وأن درس المنطق الأرسطي شارحاً إياه ، ومن ثم أطلق عليه اسم « المعلم الثاني » - على اعتبار أن أرسطاطاليس هو المعلم الأول بمنطقه - بل زاد الفارابي على ذلك من تفكيره الفلسفى والنقدي ما عظمت به مكانته في عالم « العقل » من ترااثنا الفكرى ؛ وإذا كان لا مندوحة لنا عن الاكتفاء بلمححة من دنيا الرجل - جرياً على منهاجنا في هذا الكتاب - فلتكن تلك اللمححة وقفة عند كتابه « إحصاء العلوم » .

فليس عبثاً ولا مصادفة أن نجد كثيرين من الفلاسفة الأعلام في العالم كله - قد يده وحديثه - يقفون من علوم عصرهم وقفة متأملة قد تقصّر بهم وقد تطول ؛ والأرجح أن يتناولوا تلك العلوم بشيء من التصنيف

والترتيب يجيء كاسفاً - إلى حد كبير - عن وجهة نظرهم فيما يريدونه لعصرهم من توجيه علمي ؛ فلthen كان الرجل العادي من رجال العلم يكفيه أن يتقن علماً واحداً تخصص فيه ، فإن « فيلسوف العلم » لا يرضي عن نفسه إلا إذا اتخذ موقفاً « أعلى » من العلوم لينظر إليها النظرة المقارنة التي قد تنتهي بتوحيدها جمیعاً في منظومة واحدة ، فيها ما هو أدنى وما هو أعلى ، بمعنى ما هو أخص وما هو أعم ؛ لأنك إذا عرفت أين يقع علمك الذي تخصصت فيه من سائر العلوم ، أدركت المدف البعيد لطريق سيرك ، وإدراك المدف عامل قوي في تنظيم الخطى وتمييز الأهم من المهم وما ليس بذري خطر من أجزاء مادتك العلمية نفسها .

يبداً الفارابي بهذه العبارة التي يوضح فيها خطته في تصنيف العلوم المعروفة في عصره ، وترتيبها ، فيقول :

« قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علمًا علمًا ، ونعرف جملًا ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ماله منها أجزاء ، وجملًا ما في كل واحد من أجزائه ؛ ونجعله في خمسة فصول : الأول في علم اللسان وأجزائه ، والثاني في علم المنطق وأجزائه ، والثالث في علوم التعاليم (= الرياضة) وهي العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل (= الميكانيكا) ؛ والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه ، وفي العلم الإلهي وأجزائه ؛ والخامس في العلم المدني وأجزائه ، وفي علم الفقه ، وعلم الكلام » (إحصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، ص ٤٣) .

ونظرة سريعة إلى هذا التقسيم تكشف عن جانب مما أراده الفارابي ؛ وذلك أن أربعة أقسام من الخمسة ، خاصة بالعلوم النظرية ، وأما الخامس فخاص بالتطبيق العملي على الحياة الاجتماعية في المدينة والحياة الفردية

في العقيدة والشريعة ، كأنما يريد الفارابي أن يقول : إن هدف الفكر النظري لا بد أن يكون هو التطبيق على الحياة العملية ؟ هذه واحدة ؛ والأخرى هي أنه في نطاق العلوم النظرية نفسها ، سار من علوم الصورة (اللغة والمنطق والرياضية) إلى علوم المادة (الطبيعة وما وراء الطبيعة) ، أي أنه سار هابطاً من الأعم إلى الأخص ، فالعلم الأخص لا يستغني عن العلم الأعم ، ولكن العكس غير صحيح ، بمعنى أن العام يستغني عن الخاص ؛ فاللغة والمنطق والرياضية لا يعنيها أن تتحصر في مادة علمية بذاتها ، لأنها « مقولات صورية » قابلة لأن تمتليء بأية مادة علمية ؛ وأما علم الطبيعة وعلم ما وراء الطبيعة فلهما مادة علمية معينة لا بد من تناولها ، على أن يجري هذا التناول في إطارات اللغة والمنطق والرياضية .

وستكتفي هنا بلقطة واحدة نلقطها من « إحصاء العلوم » لنقف حيالها وقفة تحليلية تكشف عن نفاد البصيرة عند الفارابي من جهة ، وتفيدنا نحن اليوم فيها بمس موضوعها من جهة أخرى ؛ وإنما قصدت إلى ما ارتأه الفارابي في طبيعة « الشعر » ما هي ؟ (راجع « إحصاء العلوم » ص ٦٧ - ٦٨) ؛ وذلك لأن فيلسوفنا الفارابي قد وصف طبيعة الشعر ومهمته التي يؤديها ، وصفاً يضع به الأساس المذهب في الفن الشعري ، قريب الشبه جداً ببعض مذاهب الشعر في النقد الأدبي المعاصر ، نذكر منها على سبيل المثال رأي « إ. إ. رتشاردز » الذي بسطه في كتابه « مبادئ النقد الأدبي » .

ومؤدى هذا المذهب الفارابي هو أن الغاية التي يتحققها الشعر ، هي أن يوحى لقارئه بوقفة سلوكيّة يريدها له الشاعر ، لا بالقول المباشر ، بل برسم صورة يكون بينها وبين السلوك المُرجَّح علاقة الإشارة الموجبة ؛ ولو صدق هذا المذهب ل كانت لنا به ثلاثة معاير يكمل بعضها بعضاً ، نستطيع بها أن نميز جيد الشعر من روئيه ، أولها : أن ترسم القصيدة صورة أو

صوراً تكامل أجزاؤها بحيث يمكن تصورها ؛ وثانيها : أن يكون للصورة المرسومة من قوة التداعي ما تستجلب به إلى الذهن شيئاً لها من الخبرة المكتونة عند قارئها ؛ وثالثها : أن تكون الصورة المستدعاة حافراً لصاحبها على اصطلاح وجهة للنظر ، ينظر بها إلى العالم ، فيستطيع بها سلوكه على وجه الإجمال .

إذن فهذه ثلاثة خطوات تتحقق بها طبيعة الشعر : صورة تُرسم أولًا ؛ فخبرة خاصة تستدعيها هذه الصورة المرسومة من ماضي ذكرياتنا ، ثانياً ؛ فوقفة سلوكية يقفها إزاء العالم بناء على هذه الخبرة الخاصة ، ثالثاً ؛ وسأعرض عبارة الفارابي بنسماها ، مجازة ثلاثة أجزاء ، كل جزء منها يصف مرحلة من المراحل الثلاث ، معمقاً على كل جزء من النص بشيء من الشرح يليق الضوء على معناه :

١ - يبدأ الفارابي بقوله : « الأقواب الشعريّة هي التي تؤلف منها أشياء ، شأنها أن تُخيّل - في الأمر الذي فيه المخاطبة - خيالاً ما ، أو شيئاً أفضل أو أحسن ، وذلك إما جمالاً أو قبحاً ، أو جلالاً أو هواناً ، أو غير ذلك مما يشاكل هذه » .

إلى هنا ينتهي الفارابي من الخطوة الأولى ، وهي أن تُخيّل القصيدة خيالاً ما ، في الموضوع الذي يريد أن يخاطب الناس فيه ، أي أن ترسم القصيدة صورة ما ، لا ينعكس فيها الواقع انعكاساً مباشراً ؛ ومعنى هذا أن الصورة الشعريّة لا تجبي ، محاكاة للحقيقة الواقعـة في عالم الأشياء ، بل هي صورة يختار لها الشاعر أجزاءها كما يريد له فنه ، ولا يتشرط أن تكون الصورة المرسومة محبيـة إلى النفس ، بل قد تكون كريـبة منفرـة تبعـاً لنوع الفكرة التي يريد الشاعر أن يوجـي بها إلى القارئ ، والتي ستكون بدورـها أساس الوقفـة السلوـكـية التي يـتـظرـ للقارـئـ أن يـقـفـهاـ إـزـاءـ العـالـمـ ، إذـ قدـ يـرـيدـ

الشاعر لقارئه أن يَرَوَّر عن فعل معين أحياناً ، كما قد يريد له أن يُقبل على فعل آخر أحياناً أخرى .

٢ - ننتقل الآن إلى الجزء الثاني من عبارة الفارابي ، وهو الجزء الذي يصف به المرحلة الثانية ، عندما يتأمل القارئ الصورة التي قدمها إليه الشاعر ، لا ليقف عندها وكفى ، بل لتشار في ذهنه خبرات ماضيه بينها وبين الصورة الحاضرة أمام ذهنه شبه ؛ في هذا الجزء يقول الفارابي : « ويعرض لنا عند استعمال الأقاويل الشعرية - عند التخييل الذي يقع عنها في أنفسنا - شبه بما يعرض لنا عند نظرنا إلى الشيء الذي يشبه ما يعاف ؛ فإنما من ساعتنا يخيلي لنا في ذلك الشيء أنه مما يعاف ، فنقوم أنفسنا منه ، فتتجنبه ، وإن تيقنا أنه ليس في الحقيقة كما يخيلي لنا » .

وهذه هي الخطوة الثانية ، وبعد أن ترسم الصورة التي قدمها الشاعر في ذهن القارئ ، يحدث له نفس الشيء الذي يحدث حين ينظر إلى شيء ليس في ذاته كريهاً ، لكنه يشبه شيئاً آخر كريهاً ؛ فيستدعي الشيء شبيهه إلى الذهن ، فمن الحقائق النفسية المعروفة ، ذلك القانون الذي يسمونه بقانون التداعي ، وخلاصته أنه إذا افترن في خبرتك شيئاً لأي سبب من الأسباب ، ارتبط هذان الشيئان أحدهما بالآخر ، بحيث إذا عرض لك أحدهما ، وثب الآخر إلى ذهنك فوراً ؛ فقد تصف الشيء الواحد بصفتين ، كلتاهم - من حيث الواقع - صحيحة ، ومع ذلك فإحداهما تكون مدحأ ، والأخرى تكون قدحاً ، حسب ما تستدعيه كل منها إلى الذهن ، فالأمر كما يقول الشاعر في عسل النحل :

تقول هذا مجاج الزهر تمدحه وإن ذمت تقل قيء الزنابير
لكن لماذا يَعْوَل الشاعر على ان تستثير الصورة الخيالية في أنفسنا

شيئاً سواها مما يشبهها؟ إنه يفعل ذلك لأن الصورة الخيالية - بحكم كونها خيالية - لا تصل بالواقع صلة مباشرة ، وبالتالي فهي وحدتها لا تصلح أداة تَمَسُّ بها العالم الخارجي مسأً مباشرأً ؛ وإذن لا بد أن تستعين بها على إخراج شيء آخر من مكنون نفسي ، تتوافق فيه هذه الصلة المباشرة بعالم الأشياء الخارجية كما هي واقعة ، يصلح أساساً للوقفة السلوكية التي يراد لي أن أقفها .

ولعله من المقيد هنا أن نسوق مثلاً نوضح به ما نريد ؟ خذ هذه الآيات الثلاثة :

فها هنا صور يلاحق بعضها بعضاً ليقوّي بعضها بعضاً ، حتى لكونها هي صورة واحدة : بالـ^ك ينوح وإلى جواره شادٍ يترنم ؛ نعي ينقل الخبر المشؤوم وإلى جواره بشير يهتف بالبشرى ؛ حمامه تغمغم على غصن مياد فلا ندرى أهو بكاء منها أم غناء - فهل يراد لنا أن نقف إزاء هذه الصور في ذاتها ، لا تجاوز حدودها ؟ كلا ، بل المراد أن نتأمل الصور لتحدث النقلة منها إلى أشباهها مما قد خبرناه في حياتنا الماضية ، فقد يعود إلى خاطري بسبب حضور هذه الصور في ذهني - أمثلة خبرتها بتقسي وعيتها ، إذ كنت أذوق من الشيء الواحد حلوه ومره معاً ؛ إنه لا جدوى من هذه الصورة التي رسمها الشاعر لحمامه تغمغم فلا ندرى أبكاء هو أم غناء ، ما لم تكن هذه الصورة مثيرة في نفسي لهذا السؤال الذي ما ينفك يعاودنا إزاء مئات المواقف والأوفها : ترى أيكون هذا الأمر خيراً أم يكون شراً ؟ - ولكن ماذا بعد أن يشير الشاعر من نفسي كواهنا ؟ إنه بذلك يهسيّي السبيل إلى المرحلة

الثالثة والأخيرة ، وهي أن تبتلور عندي في النهاية وجهة معينة للنظر ؛ ففي حالة هذه الآيات المذكورة ، لا بد أن ينتهي بي الأمر إلى وقفة من يعلو على الحوادث ، بحيث ينظر إليها فإذا هي عند العقل سواء ؛ وإنها لنظره من شأنها أن تشكل سلوكي في مواقف الحياة العملية ، وهذا ننتقل إلى الجزء الثالث من عبارة الفارابي .

٣ - ففي الجزء الثالث من النص الذي نعرضه ، فتعرض به مذهبًا متكاملاً في طبيعة الشعر ، يقول الفارابي : « إننا نفعل فيما تخيله لنا الأقاويل الشعرية ... كفعلنا فيها لو أن الأمر كما خيله لنا ذلك القول ؛ وإن علمنا أن الأمر ليس كذلك ، فإن الإنسان كثيراً ما تتبع أفعاله تخيلاته أكثر مما تتبع ظنه أو علمه ؛ فإنه كثيراً ما يكون ظنه أو علمه مصادراً لتخيله ، فيكون فعله بحسب تخيله لا بحسب ظنه أو علمه » .

في هذا الجزء من عبارة الفارابي وصف لتأثير الإنسان بما يرسم له في ذهنه من خيال ، حتى وإن علم أن الواقع الأمر لا يطابق هذا الخيال المرتسم ؛ وهو جزء مليء باللغات النفسية التافهة ؛ فعلى الرغم من أن قارئ الشعر حين يجد نفسه إزاء صورة لا يشك في أنها نسج من وهم الشاعر ؛ إلا أنه - من عجب - يصدر في سلوكه عمما خيله له الشاعر ، لا عن علمه هو بالواقع علماً قد يضاد هذا الخيال ؛ ولا يفوت الفارابي أن يلاحظ هذه الملاحظة العامة عن الطبيعة الإنسانية ، وهي أنه إذا ما تعارض وهم الإنسان مع علمه بالواقع ، فالأغلب جداً أن يميل الإنسان نحو التصرف وفق وهمه ، غاضباً نظره عن معرفته العقلية ، مما حدا بفلسفه المنهج العلمي جمِيعاً لا يدخلوا من وسعهم وسعاً ليلفتوا أنظار العلماء ، - ودع عنك عامة الناس - إلى هذه الحقيقة العجيبة من طبيعة الإنسان وهي أنه يتأثر بأوهامه إلى الحد الذي يعميه عن رؤية الواقع كما هو ، وحني إن رأى

الواقع رؤية واضحة ، ولبست أوهامه قائمة ، كان الأرجح - إذا لم يلجم طبيعته الجامحة بالشكائم - أن بلئي نداء الوهم قبل أن يصغي إلى صوت الحقيقة الواقعة .

وعلى هذا الجانب من الفطرة البشرية يبني الفارابي خطوطه الثالثة في مذهبه عن الفن الشعري ، إذ يرکن ركون الواثق أو يكاد ، إلى أن الشعر إذا أجيد فيه التصوير كان قميّاً أن يفتن القارئ فتنة تلهيه عن ذات نفسه ، أي أنها تصرفه عن إدراكه الوعي ، بحيث يواجه الصورة الخيالية ، وكأنما هو يواجه أمراً واقعاً ، بل ما هو أقوى أثراً من الأمر الواقع .

والحق أن هذا موضع من مواضع السر في الفنون كلها ؛ فمن ذا ينظر إلى المسرحية الجيدة ولا ينسى أنه إزاء عالم من خلق الفنان ، فيكاد يضحك مع من يضحك على خشبة المسرح ، ويبكي مع من يبكي ، متورّضاً أنه إزاء عالم الحوادث الجارية ؟ .

ونعود إلى عبارة الفارابي لتبسيط قوله عن أثر الشعر في استشارة قارئه إلى وقفة سلوكية ، إذ يقول : « وإنما تستعمل الأقاويل الشعرية في مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما ، باستقرار إليه واستدراجه نحوه :

وذلك إما أن يكون الإنسان المستدرج لا رؤية له ترشده فيه شخص نحو الفعل الذي يلتمس منه بالتخيل ، فيقوم التخيل مقام الروية ، وإما أن يكون إنساناً له رؤية في الذي يلتمس منه ولا يؤمن إذا رأى فيه أن يتمتع ، فيتعاجل بالأقاويل الكاذبة ، ليسبق بالتخيل روبيته حتى يبادر إلى ذلك الفعل » .

وواضح من هذه الفقرة أن الناس من حيث الروية العقلية صنفان : فصنف منهما لا يصدر في أفعاله عن رؤية وتدبر ، وإذا فالشعر أصلح ما يكون لهذه الطائفة من الناس . لأن الصور الخيالية التي يقدمها لهم الشاعر

لن تجد في أنفسهم علماً آخر ينافضها فيعوق فعلها ، ولا غرابة إذن أن تزداد أهمية الشعر - من حيث هو حافز إلى السلوك - في أولى مراحل التاريخ ، وفي الإنسان الفرد وهو في سورة شبابه ؛ وأما الصنف الثاني من الناس ، وهم أولئك الذين أخذ المنطق العقلي بزمامهم ، فتراهم يُقبلُون الأمور على وجوهها قبل أن يأخذوا في العمل ، كما راح هاملت يُقبلُ الأمر على وجهيه : ابقاء أم قناء ؟ قبل أن يهم بفعل معين في موقفه الذي كان فيه ؛ فهمة الشاعر إزاء هؤلاء أن يقطع عليهم تفكيرهم المنطقي المادي ، ليسَ في أنفسهم حافزاً يحفزهم إلى سلوك معين قبل أن يتحول تفكيرهم في العاقب دون التصرف على النحو المراد لهم أن يتصرفوا به ؛ لهذا كلّه كان لا بد للأقوال الشعرية - كما يقول الفارابي في جملته الختامية - «أن تُجمل وترِّيز وتقْسِم ويُجعل لها رونق وبهاء» .

* * *

تلك هي نظرية الفارابي في المضمون الشعري ماذا عساه أن يكون ، وهي نظرية أو جزءها وركّزها في صفحة واحدة من كتاب ، ولكنها جديرة من بدرس وتحليل وتطبيق ، يبرز منها جوانب قوتها ويفتقر نواحي ضعفها ؛ ومن النتائج القوية التي تتفرع عنها ، حلّها الإشكال ما ينفك قائماً بين النقاد : وهو : هل يخضع الفن للأخلاق ، أو أن القيمة الجمالية في الفنون مستقلة عن معايير الفضيلة ؟ أو بعبارة تلوّكها ألسنة النقاد اليوم : أيكون الفن هادفاً أم لا يكون ؟

إنني لو كنت لأختار لنفسي جواباً عن هذا السؤال ، لما ترددت لحظة في التفرقة الفاصلة الحاسمة بين مجال الفن من ناحية و مجال الأخلاق من ناحية أخرى ؛ فلكل من المجالين معياره ، فلا فرق عند الفن بين أن يصور الفنان فضيلة أو أن يصور رذيلة ، ما دام قد أجاد التصوير في كلتا

الحالتين ، وهذا هو « ملتن » يصور الله ويصور الشيطان فيجيد في الصورتين معاً ، بل لعله في تصوير الشيطان أجود وأقوى ؛ وإذن فهو فنان بهذه كما هو فنان بتلك .

لكتني أجد النظرية الفارابية تحل الإشكال حلاً وسطاً ، قد يصادف قبول الطائفتين المقابلتين جمِيعاً ؛ فا دام الشعر عنده - و تستطيع أن تقول الفن كله - يستهدف في نهاية الأمر استشارة القارئ ليقف موقفاً سلوكياً معيناً ، إذن فالغاية الخلقية - و نقصد بالأخلاق هنا السلوك بوجه عام - هي مدار البناء الفني ، لكن الشعر - من جهة أخرى - لا يكون شعراً إذا هو ادى الوعظ بطريق مباشر ، إذ لا بد من بناء الصورة الخيالية أولاً - التي لا يراعي فيها إلا معايير الفن وحدها - ثم يترك الأمر لما توجيه الصورة المرسومة لن يطالعها ، فإذا ما كانت صورة محببة إلى نفسه بحيث تقصصها وسلك على هداها ، كان الشعر بهذا قد حقق الغاية الخلقية دون أن يجعلها هدفاً مباشراً ؛ وكذلك قل في صورة منفرة كريهة يرسمها الشاعر ، فيطالعها من يطالعها ، فيعافها ، فيكشف عن مزاج نفسه بها ؛ فها هنا أيضاً يحقق الشعر ما تبتغيه معايير الأخلاق باجتناب الشر ؛ ولكن الشعر لا يحقق ما يتحققه في كلتا الحالتين إلا عن طريق خدمته للفن الشعري ذاته .

* * *

تحدث الفارابي عن مضمون الأقوال الشعرية في الفصل الذي عقده لعلم النطق من كتابه « إحصاء العلوم » لأنه أراد مقارنة العبارة الشعرية بغيرها من العبارات الدالة ؛ فكانما هو يريد الأمر لا إلى مجرد اتفاق يجيء عَرَضاً ، بل إلى جذور ضاربة في أعماق الطبيعة البشرية فلا ينبغي أن تكون إلا هكذا ، شأنها في ذلك شأن قوانين الفكر نفسها ؛ فإذا قلت إن النقضين لا يجتمعان ، فأنت لا تقول بذلك شيئاً يمكن أن يقع ويمكن إلا

يقع ، بل تقول شيئاً لا بد من وقوعه ما دامت طبيعة الإنسان العقلية هي ما هي ؟ وكذلك قل في مضمون الشعر عنده ؟ فإذا قلنا إن الشعر يرسم صورة خيالية ل تستدعي صورة أخرى من خبرة القارئ (أو السامع) ، وهذه بدورها تدفع صاحبها إلى وقفة سلوكية معينة ، فقد قلنا شيئاً يشبه أن يكون قانوناً من قوانين النفس البشرية .

لكنه حين أراد أن يتحدث عن شكل الشعر وبنائه ، جعل هذا الحديث في الفصل الخاص بعلم اللسان ، ثم جعل الأمر مرهوناً بالاتفاق الصرف فكانما يريد أن يقول إن المنطق العقلي لا يقتضي في الشعر صورة بعينها بل إن معيار الصحة هنا هو القواعد الموروثة ؛ وبالنظر إلى علم الأشعار من هذه الجهة ، يجده الفارابي أقساماً ثلاثة :

فأولاً - «إحصاء الأوزان المستعملة في اشعارهم» وللحظ هنا استعماله لضمير الغائب في كلمة «أشعارهم» ، فهو دليل على أن أمر الأوزان عنده موكول إلى تراث ثقافي معلوم ، قد يختلف باختلاف الأمة ، ومن زمن إلى زمن .

وثانياً - «النظر في نهايات الأبيات في وزنِ وزنٍ ، أيما منها عندهم على وجه واحد ، وأيما منها على وجوه كثيرة ، ومن هذه أيما التام وأيما الناقص ، وأي النهايات. يكون بحرف واحد بعينه محفوظاً في الشعر كله ، وأيما منها يكون بحروف أكثر من واحد محفوظاً في القصيدة» .

وثالثاً - «البحث عما يصلح أن يستعمل في الأشعار من الألفاظ عندهم» وللحظ مرة ثانية ومرة ثالثة استعماله لضمير الغائب مما يؤكّد أنه إن جعل مضمون الشعر موكولاً إلى الفطرة الثابتة ، فهو يجعل الشكل مستنداً إلى السوابق التاريخية وحدها .

ذلك هو المذهب النقدي عند الفارابي ، أقمناه على أسطر قليلة

وردت في «إحصاء العلوم» ؟ وهو وإن بلغ من دقة التفكير العقلي غاية قصوى ، فذلك لم ينتقص من حاسته الذوقية التي كفلت له أن يكتب في الموسيقى رسالة هي - فيما يقال - أول رسالة علمية شهدتها التاريخ كله في هذا الفن ؟ كما كفلت له أن يجيد العزف إجاده هولتها الأساطير ، حتى لقد روى الرواية أنه عزف في مجلس سيف الدولة يوماً فأضحك الجالسين ، ثم أبكاهم ثم أنامهم وانصرف - ومات الفارابي في دمشق في شهر ديسمبر من عام ٩٥٠ بعد الميلاد ، ويروى أنه كان عندئذ في صحبة أميره سيف الدولة ، فارتدى الأمير ثياب المتتصوفة وصلى عليه ، وكان الفارابي قد قضى من عمره ثمانين عاماً .

(سيق لنا نشر هذا الحديث عن «نظرية الشعر عند الفارابي» في كتابنا «فلسفة وفن» (١٩٦٣) - وكان في أصله محاضرة أقيمت في مهرجان الشعر الذي أقيم في دمشق في شهر مايو من سنة ١٩٥٩) .

- ٥٠ -

مضت بعد موته الفارابي ثلاثون سنة ، وعندئذ ولد شيخ الفلاسفة الشيخ الرئيس ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٦) ؟ ولد ومات في بلاد الفرس ؟ وإنما إزاءه لتفق أمام خضمٌ من الفكر العقلي ، سبيله لم أراد الخوض فيه أن يُدرس دراسة فلسفية متخصصة ؛ لكننا في كتابنا هذا جرياً على السَّة التي رسمناها ، سخننا من ذلك النَّاج العريض الغزير قطرة ، نراعي في اختبارها أن تكون - مع دلالتها على الاتجاه العقلاني - داخلة في باب الثقافة العامة ؛ فكان أن اخترنا قصته «حي بن بقطان» (وهنالك بهذا العنوان نفسه قصة لابن طفيل وأخرى للسروردي) لأنها صاغت فكرة الإعلاء من شأن العقل صياغة أدبية ممتازة ، وذلك من حيث «الشكل» الفني الذي اصطنعه الكاتب ليسوق فيه «المضمون» الفكري الذي قصد إليه .

وخلصة « حي بن يقطان » لابن سينا (وإذا شئت فارجع إلى القصة كما حققها وعلق عليها وقدم لها أحمد أمين في مؤلف مستقل بعنوان « حي بن يقطان ») هو أن جماعة خرجنوا يتزهون ، فصادفهم في الطريقشيخ وقرر مهيب الطلعة ، اسمه « حي بن يقطان » ؛ وإنما رمزت القصة بهذا الشيخ إلى « العقل » ؛ وأما الجماعة التي صادفته فهي رمز للشهوات والغرائز والعواطف والانفعالات وسائر هذه الجوانب اللاعقلية من طبيعة الإنسان ؛ فإذا رأينا الحوار قائماً بينها وبين الشيخ ، عرفنا أنه الحوار المأثور في حياة الإنسان ، حين تتنازعه في باطنه أحکام العقل المنطقى من جهة ود الواقع من جهة أخرى .

ولقد أشار الشيخ في حواره مع الغرائز إلى ما أسماه « علم الفراسة » قاصداً به « علم المنطق » ، وإنما أسماه بالفراسة لأن المنطق من شأنه أن يتأمل الظاهر ليستخرج منه ما قد بطن واستخفى ، بمعنى أنه قد ينظر إلى « المقدمات » ليخلص منها إلى « النتائج » المضمرة فيها ؛ وأما الدوافع اللامنطقية من طبيعة الإنسان ، فهي رفقة سوء ، ولذلك أن تصيف إليها قوة التخيل التي يصفها الشيخ بأنها « شاهد الزور » لأن سبيلها هو أن تُشَبِّه شيئاً بشيء زوراً بغية إيقاع الإنسان في السوء ، ومثل هذا التشبيه المضلل لا يقره عقل يحتمكم إلى مبادئ المنطق في خطأه .

وليس أشيء من وصف الطبيعة البشرية بأن قوامها قوى ثلاثة : العقل ثم قوتان آخرتان يطبعان الإنسان الكامل في إخضاعهما لأحكام العقل ، وهما « القوة الغضبية » (أي الدوافع الانفعالية التي من أهمها الغضب وما يتبعه من شجاعة ، وعضوها هو القلب) و « القوة الشهوانية » (أي كل ما يتصل بالبطن من رغبات ، وعضوها أسفل الجذع من جهاز هضمي وجهاز جنسي) ؛ ولعل هذه القسمة الشائعة للقوى الرئيسية في طبيعة الإنسان راجعة إلى الصورة التي تركها أفلاطون قديماً حين صور

الموقف بعربة يجرها حصانان ؛ فسائق العربة – واللجمام في يده – هو العقل ؟ وأحد الحصانين هو القوة الغضبية ، والحصان الآخر هو القوة الشهوانية ، وحالة الكمال هي أن يسيطر العقل على الحصانين لتتنزّن حركاتهما فتؤمن العربة خطر الجموح هنا أو هناك .

وذلك هو ما قصد إليه الشيخ في قصة ابن سينا حين قال : إن هذا الذي عن يمينك أهوج ، والذي عن يسارك قدر شره شبق لا يعلّأ بطنه إلا التراب ؛ فالرمز هنا بالذى عن اليمين هو إلى القوة الغضبية ، وبالذى عن اليسار إلى القوة الشهوانية ؛ ولما أراد الشيخ أن يقرّر بأن هاتين القوتين الجامحتين إنما هما من صميم الفطرة البشرية لا ينفصلان عنها إلا بالموت ، عَبَرَ عن ذلك بقوله : « إن هذه القوة ملتصقة بالإنسان التصاقاً كبيراً ، ولا يرى الإنسان منها إلا غربة تأخذها إلى بلاد لم يطأها من قبل أمثاله » – فاقصد بذلك إلى القول بأنه لا منجاة للإنسان من انفعالاته وشهواته إلا بمقارقة البدن ، وذلك لا يكون إلا بالموت ؛ واستطرد الشيخ في حديثه عن وجوب امتلاك « العقل » لزمام هاتين القوتين ، فقال محدداً : « وإياك أن تُقْبِضُهم زمامك ، أو تسهل لهم قيادك ، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة ، وسُمْهُم سوم الاعتدال ؛ فإنك إن مُتَّثِّتْ لهم سخْرُهم ولم يُسْخِرْوك ، ورکبُهم ولم يركبوك » .

وبعد أن فرغ الشيخ من حديثه عن الشهوات والغرائز والانفعالات الخ ، وكيف أنها عثرات على طريق المدى ، وأنها لا تقتلع إلا بالموت ، وإذاً فأقصى ما يستطيعه الإنسان حيالها هو أن يُحَكَّم فيها سلطان العقل ليُرغّمها على السبيل السوي المستقيم ، انتقل الشيخ إلى حديث آخر يُرشّد به من أراد الجلوان بعقله في رحاب الكون الفسيح ، فقال ما معناه : إن للطريق ثلاثة حدود ، « حد منها يحوزه الخافقان » وهو إنما يقصد بذلك الأشياء المدركة بالحواس في جنبات الأرض والسماء ؛ وأما الحدان الآخران

فهما « حدُّ المغرب وحدُّ المشرق » ، ولكل واحد منها صفع قد ضرب
 بينهما وبين عالم البشر بسور لن يعوده إلا الخواص الذين منحوا قوة لم
 ينتحها البشر بالفطرة » ؟ والرمز « بعدَ المغرب وحدَ المشرق » إنما هو
 إلى « الهيولي » و « الصورة » ؟ فكلا يعرف كيف أدار أسطرو (ومن بعده
 أتباعه) ، وعلى رأس هؤلاء الأتباع من الفلاسفة المسلمين ابن سينا) فلسفته
 حول تفسير الكون كله ، بكل ما فيه ومن فيه ، بحسبًا « الهيولي والصورة » ،
 أعني المادة التي صيغت والإطار الذي صيغت فيه ، وهما بمثابة الأداة
 ووظيفتها ؛ وهذا هوذا « الشيخ » - أي « العقل » - في قصة ابن سينا يرسم
 لسامعيه طريق ارتياهم للعالمين ، فيقول إنه في التماس الهيولي والصورة
 لكل شيء تقع عليه الحواس في أرض أو سماء ؛ على أن هذين المبدئين
 المغروزين في الكائنات ، ليسا كظاهر تلك الكائنات ، مما يدرك بالحواس
 بل « قد ضُرِبَ بينهما وبين عالم البشر بسور ، لن يعوده إلا الخواص الذين
 منحوا قوة لم ينتحها البشر بالفطرة » ومعنى ذلك أنهما ينالان بالتأمل
 النظري ، فلا بد من بذل الجهد ومن كسب العلم ليتمكن الإنسان من
 اجتياز سور المحيط بهما ؛ ثم أضاف الشيخ إلى ذلك قوله : « إن
 تخطي هذا سور لا يتأتي للبشر بالفطرة ، وإنما يتأتي بالاغتسال في عين
 فواره إذا هُدِيَ إليها السائح فتظهر بها ، وشرب من فورانها » - وهو يريد
 بهذه « العين » التي يغسل يعائدها من أراد كسب العلم الصحيح « المنطق »
 الذي هو طريق السير العقلي المؤدي بالسالك إلى الصواب .

وتختفي القصة موغلة في الرمز ، لتحدّد العلاقة بين البشر وعالمي
 النبات والحيوان ؛ ثم بينهم وبين الأفلاك السماوية التي كان قد جرى
 عُرف فلسفياً بقسمتها تسعة أفلاك وراءها عاشر هو علة العلل ، وهو الله
 سبحانه ؛ وكثيراً ما يطلق على تلك الأفلاك التسعة ومعها العلة الأولى
 « بالعقل العترة » ؟ وهكذا دارت القصة كلها على إعلاء شأن العقل

وعلى قدرته على إدراك الكون وخالق الكون إذا هو استطاع التحكم في
الجوانب اللاعاقلة من الإنسان .

وبعد هذه الخلاصة الموجزة لقصة « حي بن يقطان » لابن سينا ،
أود أن أطلعك على أسطر منها كما وردت بنسختها في مستهل القصة لتذوق
الأدب السيني ذوقاً مباشراً ، فقد بدأت القصة بحديث يلقنه إنسانٌ مزود
بكل ما تزود به الطبيعة البشرية من قوى ، فيقول : « إنه قد تيسّرت لي
حين مقامي بيلادي « بَرْزَةً » برفقاء إلى بعض المترهات (لاحظ :
الرفقاء = القوى اللاعاقلة ؛ والبرزة = يقطة تتبه إلى أن وراء البدن قوة
أخرى ؛ مترهات = حفائق العقل) المكتنفة لتلك البقعة ؛ فيينا نحن
نتطاوف إذ عن لنا شيخ بحبي قد أوغل في السن ، وأخترت عليه السنون
وهو في طراعة العز ؛ لم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن ، وما عليه من
المشيب إلا رواء من يشيب – فترتعت إلى مخاطبته ، وانبعثت من ذات
نفسى لما خلته ومجاورته ؛ فللت برفقاء إليه ، فلما دنونا منه ، بدأنا هو
بالتحية والسلام ، واقترب عن لهجة مقبولة ؛ وتنازعنا الحديث حتى أفضى
بنا إلى مسائله عن كنه أحواله ، واستعلامه سنه وصناughtه بل اسمه ونسبه
وبلده ، فقال : أما اسمي ونبي فحي بن يقطان ، وأما بلدي فمدينة بيت
المقدس ، وأما حرقى فالسباحة في أقطار العالم حتى أحطت بها خبراً ،
ووجهى إلى أبي وهو حي ، وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها ، فهدانى
الطريق السالكة إلى نواحي العالم حتى زويت بسياحتي آفاق الأقاليم ،
فا زلنا نطارح المسائل في العلوم ، ونستفهمه غواصتها حتى تخلصنا إلى
علم الفراسة (= المنطق) فرأيت من إصابته فيه ما قضيت له آخر العجب
..... (حي بن يقطان عند ابن سينا ، ص ٤٠ - ٤٩ من كتاب
« حي بن يقطان » لأحمد أمين) .

الفصل السابع

الشَّجَرَةُ الْمَبَارَكَةُ

- ٥١ -

في هذه المرحلة من خطوات الطريق ، يصل مسافرنا إلى ذروة صعوده ، فلقد اجتاز من تراينا الفكري درجات تابعت فيها خصائص الإدراك والوعي : فمن درجة كان نور الوعي فيها كالمشاكاة ، إلى درجة ثانية أصبح فيها كالمصباح ، ثم اشتد وهج المصباح في درجة ثالثة ، حتى إذا ما كانت الرابعة وجد نفسه أمام الزجاجة التي تحيط بالمصباح ، والتي أزدادت سطوعاً حتى كانت أمام عينيه كالكوكب الدرني ؛ وهذا هو ذا قد بلغ من رحلته غاية الصعود ، إذ بلغ المصدر الذي منه يستمد الكوكب الدرني وقوده ، ألا وهو الشجرة المباركة ، التي هي زيتونة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار ، أي أن الإدراك هنا يستمد شعلته من نبع باطنى ذاتي ، يكفى صاحب الإدراك فيه أن يخلص النظر إلى قلبه فإذا هو مهتد إلى الحق ... وتلك هي نظرة المتوصفة .

ونسجل وقوفنا في هذه المرحلة مع رجل واحد ، هو أبو حامد الغزالى (توفي سنة ١١١١) الذي طالت قامته حتى رأه المسافر من بعيد

كالنخلة الفارعة ، والذي ألقى بظله على العصور التالية له ، حتى لنحسَ وجوده معنا إلى يومنا هذا ، نهاية ونخشع لسيطرته ، وإن الناقد له ليتردد مائة مرة قبل أن يُقدم على نقاده ، لأنه يعلم أنه واقف بإزاء طود شامخ راسخ ، أخلص النظر والقول ، لم يكتب ما كتبه ليملأ الصحف بزخرف اللقط ، ولا ليلهي قارئه بقدرة يتظاهر بها أمامه ليتعالم في كذب ؛ بل كتب ما كتبه مخلصاً صادقاً ، ينظر إلى الفكرة المعروضة بين يديه نظرة تشملها من كافة وجوهها ، فإذا انتهى به النظر إلى حكم ، آمن به ودافع عنه بكل ما أوتي من قدرة على جمع الشواهد من مؤثر القول ، وعلى إقامة الحجة العقلية الخالصة بسوقها لتساير تلك الشواهد المأثورة عن السالفين الصالحين .

ولم يشعر كاتب هذه الصفحات بالقلق لشيء يتوى أن يقوله ، بمثل ما يشعر الآن وهو بصدق الحديث عن الإمام الغزالى ، وذلك لأنه بعد أن صاحبه صحبة طويلة - فربما كانت الفترة التي صاحبها فيها أطول فترة قضتها مع سواه طوال رحلته الثقافية هذه - أقول إنه بعد أن صاحب الغزالى صحبة طويلة لم يسعه إلا أن يشعر شعوراً مزدوجاً غريباً ؛ فيبنا هو يعجب بهذه القدرة الفائقة على الغوص في أعماق الموضوع الذي يتعرض للحديث فيه ، وعلى النظر فيه من أفق فسيح مديد الأطراف ، ويعجب كذلك بهذه العلمية المنهجية في النظر ، والتي تصلح أن تكون نموذجاً للمنهج العلمي كيف يكون ... أقول بينما يجد كاتب هذه الصفحات نفسه ذاهلاً حيال تلك القدرة والمنهجية العلمية ، فإنه يلحظ أيضاً أن الغزالى قد ظهر ليكون قوة رجعية قابضة ، تمسك الناس دون الانبثاقة الحرة المغامرة ، ومن يدري ؟ فعلمه من أقوى العوامل التي أثرت في مجرى تاريخنا الفكرى فجمدته ، وانتهت به إلى الركود الذى ساد حياتنا العقلية قرونًا متالية ؛ وما ظنك برجل كتب مؤلفه الضخم العظيم «إحياء علوم الدين» في

أربعة مجلدات مديدة الطول ، ليرسم للمسلم حياته بالمسطرة والفرجار ، فيحدد له كل لفظة ي فهو بها وكل خطوة يتحركها لكي يضمن سلامه إسلامه ؟ يحدد له كيف يأكل وكيف ينام وكيف يسافر وكيف يعيش زوجه وأولاده وأصدقائه ... يحدد له كل صغيرة وكبيرة من حياته كيف ينبغي أن تكون لكي يكون مسلماً صحيحاً العقيدة والسلوك ؟ فإذا يقى إذن للإنسان ليتصرف فيه بالتلائمة الحرة ليكون مسؤولاً بما يقرره لنفسه وبما يُخرجه في سلوكه ؟

ولكن برغم هذا الأثر القيدي الذي فرضه على الناس ، فهو « الشجرة المباركة » التي تنمو بقوة فطرتها دون أن تتكئ على المعين الخارجي كما يفعل الصغار ؟ لقد نصخ الأفكار من المعين الغزير الدافق في نفسه الخصبة الغيّة المشتركة ، فلم يعبأ إن جاءت تلك الأفكار متفرقة أو مختلفة مع معاصريه ؛ بل لقد وقف في « المنفرد من الضلال » ووقفة تحليلية يستعرض فيها هؤلاء المعاصرين ، من حيث هم جمادات وتخارفات لا من حيث هم أفراد ، ليتهي إلى أن ثلاثة من الأربع الجمادات التي رآها ممثلة لعصره لا تصادف من نفسه قبولاً ، فلم يتردد في رفضها ، وهؤلاء هم : التكلمون وال فلاسفة ، والقائلون بإمام معصوم يعلم الناس عن إلهام يوحى به إليه ؛ فلم يبق أمامه إلا فئة رابعة ، هي فئة المتصوفة ، قبلها ، لا ليسير في الصفت مغضض العينين ، بل قبلها من حيث المبدأ والطريقة ، وترك لنفسه بعد ذلك حق الوصول إلى النتائج ؛ نعم ، كان الغزالي في تراثنا الفكري شجرة مباركة ، شمحت بفروعها وروءوسها ، وامتدت على العصور بظلها ، لأنها قدمت للناس نموذج الحياة الإسلامية فكفاهم عناء التفكير ، ولم يبق لهم إلا افتقاء الأثر ؛ فله علينا حق التعظيم ، وليس عليه منا لوم إذا جاء الناس من بعده صغاراً تابعين ؛ لقد كان الغزالي - كما وصفه المستشرق ماكدونالد - بمثابة من أقام بفكرة الغني مائدة مليئة بصحافتها ،

على حين اكتفى الآخرون بفتات يجمعونه من مائدته أو من موائد سواه .

- ٥٢ -

أما عن نظرية العلمية المنهجية ، فحسبنا أن نذكر طائفة من أقواله التي نشرها على صفحات كتابه ، كأنما يريد بها أن يوصي الناس بمنهج النظر السليم ؛ لقد عاش الغزالي في القرن الحادى عشر الميلادى ، وجاء بعده بأكثر من خمسة قرون إمامان من أئمة المنهج العلمي في تاريخ الفكر البشري كله ، هما ديكارت في فرنسا وفرانس بيكون في إنجلترا ، اللذان يدعان فاتحة العصر الحديث في الفكر الأوروبي بسبب المنهج الجديد ، ومع ذلك فيكاد لا يكون في منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطاً من شروط النظرة العلمية التي ثر أصولها على صفحات كتابه ثرأ .

اقرأ للغزالي العبارات الآتية ، وقارنها بما تعرفه عن أصول المنهج عند ديكارت وبيكون :

فاستحضر في ذهنك القاعدة الديكارتية التي توجب على الباحث إلا يسلم بفكرة إلا إذا كانت مستحيلة على الشك ، وذلك لا يتحقق إلا إذا كانت مما يدرك إدراكاً باطنياً مباشراً ، ثم اقرأ للغزالي في كتابه «المقد من الضلال» قوله : العلم اليقيني هو الذي تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يقى معه ريب ، حتى ولو تحدها متحدة بمعجزات ؛ فاني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فعندها لو قال لي القائل : لا ، بل ثلاثة أكثر ، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقللها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسيبه في معرفي ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فاما الشك فيما علمته ، فلا .

واستحضر في ذهنك ما قاله فرانس بيكون - وهو يعرض لضرورب

الخطأ التي ينزل فيها الإنسان - وهو يعرض ما أسماه « بأوهام المسرح » ، قاصداً بذلك أنواع الخطأ التي تحدث بسبب احترامنا لمصدر الخبر ، فإذا قيل لنا - مثلاً - إن الشيء الفلاني هو كذا وكذا تبعاً لما قاله أرسطو أو أفلاطون أو من كان على شاكلتهما ، إلى ذلك في روعتنا أن الخبر لا بد أن يكون معصوماً من الخطأ ، ما دام القائل هو على هذه الدرجة من المزلة العالية ؟ فإذا شاء الباحث العلمي أن يؤمن الزلل من هذه الناحية ، لم يكن له بد من وزن الأقوال في ذاتها ، بما يؤيدها أو يقتضيها من شواهد ، بعض النظر عن مكانة روتها ومصادرها - هذا ما قاله ييكون في منهجه ، فاقرأ ما قاله الغزالى في ذلك ، وقد ورد أيضاً في كتابه « المنقذ من الضلال » :

النتائج اليقينية التي تستدلا من مقدمات يقينية ، إذا قيل لك خلافها ، حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة وأجلهم في النظر والعقليات درجة ، بل لو تُقل عن نبي صادق نقيضه ، فينبغي أن يقطع بكذب الناقل ، أو بتأويل اللفظ المسنون عنه ، ولا يخطر ببالك إمكان الصدق ؛ فإن لم يقبل التأويل فشك في نبوة من حكى عنه بخلاف ما عَقَلْته ، إن كان ما عَقَلْته يقيناً .

لقد بلغت عِلْمِيَّة النظر عند هذا الإمام - وهو الذي ينتونه بحججة الإسلام - أن قرر (في كتابه « تهافت الفلسفه ») أن الدين لا يُحتاج به على العلم ، بمعنى أن ما يقرره العلم لم يعد يجوز لأحد أن يكذبه بما يزعم وروده في الدين ؛ يقول : من ظن أن إبطال شيء مما يقوله العلم هو دفاع عن الدين ، فقد جنى على الدين ... « فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة ، فمن يطلع عليها ، ويتحقق أدلةها .. إذا قيل له : إن هذا خلاف الشرع ، لم يسترب فيه ، وإنما يسترب في الشرع ؛ وأعظم ما يفرج به الملائكة - هكذا يقول الغزالى - هو أن يصرح ناصر الشرع بأن ما قد أثبتته البراهين العقلية العلمية هو على خلاف

الشرع ، ما دام شرعاً تتنافى أحکامه مع نتائج العلم .

ولنعد إلى المنهج الديكارتي المعروف ، ما هيكله وتفاصيله ؟ إنه قائم على أساس أن يبدأ الناظر من مدركات مباشرة ، لا يحتاج يقينها إلى أكثر من أن يراها رؤية باطنية بلا وسيط من عمليات الاستدلال ؛ وذلك بعد أن يكون قد أفرغ نفسه من كل ما تحتوي عليه من محصول فكري جاءه من قبل عن طريق حواسه وعن طريق استدلالاته العقلية ، فعندئذ ينظر في نفسه النقية هذه ، ليرى ماذا يمكن أن يجد هناك من حقائق أولية تستحيل على الشك ثم يأخذ في توليد النتائج من تلك الأوليات اليقينية ، فما دام الاستدلال سليماً فلا بد أن تجيء النتائج صادقة صدق المقدمات الأولية ، بذلك نقيم بناء العلم على يقين من أول خطوة فيه إلى آخر خطوة .

فأقرأ للغزالي عن هذه الخطوات نفسها : الشك في المعلومات التي سبق لنا أن حصلناها عن طريق الحواس أو عن طريق العقل ، ثم البدء من أوليات يقينية تستمد يقينها من إدراكنا لها إدراكاً مباشراً ، ثم الاتهاء من تلك الأوليات اليقينية إلى نتائج تلزم عنها فتكون في مثل يقينها .

يقول الغزالي (في «المقذ من الضلال») وهو يصدّد تحليله لمعلوماته السابقة) ؛ وذلك بعد أن استعرض معلوماته التي جاءته عن طريق الرواية والتقليد : «فقلت في نفسي إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ؛ بل الأمان من الخطأ يتبنى أن يكون مقارناً للبيتين مقارنةً ، لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكًا وإنكاراً ؛ فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل ثلاثة أكثر ، بدليل أنني أقلب

هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسيبه في معرقي ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فاما الشك فيما علمته فلا ؛ ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم حقيقي .

«ثم فتشت عن علومي ، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة ، إلا في الحسیات والضروريات ، قلت : الآن بعد حصولي على الأنس ، لا مطبع في اكتساب المشكلات إلا من الجليات ، وهي الحسیات والضروريات ، فلا بد من حكمها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسosات ، وأمانی من الغلط في الضروريات : أهو من جنس أمانی الذي كان من قبل في التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

«فأقبلت بجدٍ بلين ، أتأمل في المحسosات والضروريات ، وأنظر : هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسع نفسي بتسلیم الأمان في المحسosات أيضاً [أي بعد أن كانت نفسه رفضت التسلیم بمعلوماته الآتية إليه عن طريق النقل والتقلید والرواية] وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسosات ، وأفواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم ببني الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متتحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بعنة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ؛ وتنظر إلى الكوكب قراراً صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار ؛ هذا وأمثاله من المحسosات يحكم فيه حاكم الحس بحكماته ، ويكتذبه حاكم العقل ويُخونه ، تكذيباً لا سيل إلى مدافعته » .

وهنا لا بد لي من وقفة جد قصيرة ، قبل ان أمضي مع الغزالي في مراحل تشككه ، التي هي المراحل نفسها التي سيرى العالم بعد ذلك بخمسة قرون ، ديكارت يسير فيها فيرسم لأوروبا الحديثة كلها منهاجاً للسير ؛ أقول إنه لا بد لي هنا من وقفة جد قصيرة ، أحذر فيها القارئ من سرعة الظن بأن الغزالي ومن بعده ديكارت ، قد أصابا الحق حين تشككوا في صدق الحواس على نحو ما فعلوا ؟ فأقول في ذلك ما قاله فلاسفة التحليل التجربيون المعاصرون ، في نقدمهم لديكارت ، إن ما قد ظنه الغزالي خطأ وقعت فيه حاسة البصر ثم صحيحة العقل ، إنما هو خطأ في الاستدلال العقلي لا في الإدراك الحسي ؛ وذلك أنني إذا رأيت الظل واقفاً غير متحرك ، فاستدلت من ذلك تبنيي للحركة عنه ؛ فإنما كان الخطأ هو في هذا الاستدلال ، لأن الذي نبني للخطأ بعد ذلك هو لقطة حسية أخرى جاءتني عن طريق المشاهدة – والمشاهدة إدراك بحاسة البصر – بعد ساعة ، كما يقول الغزالي ؛ وكذلك حين رأيت الكوكب صغيراً في مقدار دينار ، فالخطأ هنا هو أن أستدل مما أراه نتيجة لا تلزم بالضرورة عنه ؛ والواجب المنهي هو أن أقول إن حجم الكوكب في رؤيتي هو كحجم الدينار ، أما ماذا يكون حجمه في الحقيقة فطريق العلم به طريق آخر .

ولنعد بعد هذا التحذير الذي أردنا به ألا يتشكك القارئ ؛ كما تشكك الغزالي وديكارت – فيأمانة الحواس وما تدركه ، لأن ما تدركه الحواس عن الأشياء الخارجية محال أن يكون كذلك من حيث هو خبرة معينة وقعت لصاحبها ، حتى لو اختلف الناس جميعاً بعد ذلك في خبراتهم عن تلك الخبرة المعينة ، فما زالت خبرة المشاهد هي خبرته كما وقعت له ، فإذا جاءت الحاسة نفسها بعد حين ولقطت من الشيء نفسه خبرة أخرى تصحح الخبرة السابقة ، كان أرى جسماً من بعيد فأظنه إنساناً حتى إذا ما اقتربت منه وجدته شجرة ، فلا يتبعني أن ننسى أن الذي صحيح لنا الخبرة

الحسية الأولى خبرة حسية ثانية ؟ ومع ذلك فلا أحسب أن كلمة « صحيح » هنا جائزة ، لأنه لا خطأ في كلتا الحالتين ، لأنه قد كان لنا في كل حالة منها لقطة حسية متميزة بخصائصها ، فالأصح أن نقول إنه قد تعاقبت على المشاهد هنا لقطتان حسيتان ، الأولى وهو بعيد ، والثانية وهو قريب ، والأرجح أن تكون اللقطة من قريب هي المبنية عن حقيقة الواقع ، لكن ذلك لا يعني أن اللقطة البصرية الأولى كانت تشبه ما نلقته إذا وقع البصر على إنسان لا على شجرة ... فلنستأنف بعد ذلك حديث الغزالي :

« فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً [أي بعد أن بطلت الثقة قبل ذلك في التقليديات التي جاءته عن طريق النقل والرواية] فعلمه لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً .

« فقالت المحسوسات : بما تؤمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبَنِي ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فعلم وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذبَ العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذبَ الحسن في حكمه ؛ وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

« فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأبدت إشكالها بالنمام ، وقالت : أما تراك تعتقد في اليوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشک في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فيم تؤمن أن يكون جميع ما تعتقد في يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى [أي بالنسبة إلى] حالتك التي أنت فيها ؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبة

إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، وإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها» .

هكذا رسم لنا الغزالي طريقاً للشك المنهجي ، لا نرى بعده شيئاً نسبة إلى ديكارت ولا نسبة إليه ؛ ثم ماذا بعد أن أبراً نفسه من معلومات الحس والعقل ؟ إنه لا بد أن يتمس طريقاً إلى « أوليات » – أعني حقائق واضحة بذاتها يستحيل أن تكون موضع شك لأن نفيها إنما يحيى إثباتاً لها ، وإذن فليس من ثبوتها بد – يقول : « فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتبسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية [أي الحقائق الواضحة بذاتها غير المحتاجة إلى برهان لبيان صدقها] فإذا لم تكن مُسلمةً لم يمكن ترتيب الدليل » ... ثم يروي لنا الغزالي أن العلة قد أصابته من شدة حيرته سعيًّا وراء تلك العلوم الأولية التي يطمئن لصوابها ، والتي يعود من جديد فيبني عليها بناء المعارف العقلية التي كان قد شك في صحتها ، لكنه هذه المرة يقيمهما وهو آمن ، إلى أن شاء له الله أن ينchez نور في صدره « وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » وما هذا النور إلا حقائق برأها صادقة بالفطرة ، فيؤسس عليها سائر العلوم .

- ٥٣ -

شغل الغزالي بفكرة « اليقين » – على نحو ما رأينا ديكارت بعد ذلك – شأن كثرين من رجال الفلسفة ، قدامي ومحدثين ، حين أرادوا أن يقيموا بناء الفكر العلمي على أساس لا يطرأ عليها خلل ؛ وكانت الطريقة السائدة بين الفلاسفة أجمعين ، والغزالي بيتهم ، أن يتخذوا من منهج العلم الرياضي نموذجاً ؛ وما دام العلم الرياضي قائماً على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات مفروض فيها أنها يقينية أيضاً ، بحكم كونها حقائق تراها البديهة رؤية مباشرة ،

إذن فقد انجلط الطريق أمامنا ، وهو أن نبدأ دائمًا من حقائق أولية بدائية ، ثم نستخرج منها ما يلزم عنها ، وبذلك نضمن اليقين ابتداءً ووسطاً وانتهاءً ، وذلك ما حاوله الغزالي ، فها هوذا في كتابه « معيار العلم » يعقد فصلاً في بيان اليقين ، فادا قال ؟

قال : « البرهان الحقيقي ما يفيد شيئاً لا يتصور تغييره ، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان ، فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبداً ، وأعني بذلك أن الشيء لا يتغير وإن غفل إنسان عنه ، كقولنا : الكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، وأمثالها ؛ فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً تكون يقينية ». .

والذي تجدر ملاحظته لأهميته ، هو أن النتيجة العلمية ما دامت قد أقيمت على مثل هذا البرهان اليقيني ، فإنها تكون معصومة من الخطأ عصمة كاملة ؛ فإذا عرفنا حقيقة ما ، بنيت على أساس اليقين العلمي ، استحال علينا بعد ذلك أن نصدق أحداً يزعم لنا خلافها مهما كانت منزلته ومهما كان مصدره ؛ « بل لو قيلَ عن نبيٍّ نقيهُ ، فينبغي أن يقطع بكذب الناقل ، أو بتأويل اللفظ المسموع عنه » وأما أن نتحمّل صدق الرواية برغم أنها مناقضة لما أثبتناه بالبرهان اليقيني على النحو الذي بناه ، فأمر لا يجوز وروده ؛ ويُكمل الغزالي عبارته السابقة بقوله إن الحكاية المروية والمناقشة للبرهان العلمي ، والتي يزعم قائلها أنه يرويها عن نبيٍّ ، إذا لم يكن تأويلاً لها إلى ما يقبله العقل ممكناً « فشكّ في نبوة من حكى عنه بخلاف ما عقلت ، إن كان ما عقلته يقيناً ؛ فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تماماً ». .

فإذا يريد العربي في عصرنا أساساً أقوى من هذا الأساس ليكون به علميًّا المنهج والنظر ؟ إن أكثر الغلط – كما يقول الغزالي – ينشأ من توهمنا بأننا نقيّم نتائجنا على مقدمات يقينية ، مع أن مقدماتنا قد لا تزيد على كونها أقوالاً مشهورة ومحمودة ، فنظن بها اليقين وما هي كذلك ! !

وللغزالي أقوال كثيرة منشورة في كتبه ، تدور حول هذه النقطة المنهجية المأمة ، التي مؤداها أن نتناول الفكرة المعينة – حين تكون في ميدان البحث العلمي النظري – في وزنها الحقيقي بالنسبة إلى مقدماتها التي أنتجتها ، بغض النظر عن موقعها عند الناس وعن مكانة قائلها ؛ ولقد تنبه ديكارت وبيكون معاً ، بعد الغزالي بخمسة قرون ، إلى خطورة هذا الأساس المنهجي في التفكير ، لأنهما جاءا في أعقاب قرون دينية ، هي القرون الوسطى ، حيث كانت الحجة التي تقام على فكرة ما هي أنها منسوبة لفلان الفلاسي من القدماء ، أو مأخوذة من الكتاب الفلاسي الذي هو موضع ثقة وصدق ؟ فقال الرجالان – ديكارت في فرنسا وبيكون في إنجلترا – إن صدق الفكرة لا يقام على قائلها مهما يكن شأنه ؛ وكذلك قال الغزالي قبلهما في أكثر من موضع من كتبه الكثيرة .

يقول الغزالي في « ميزان العمل » : « من الناس من يقولون الرأي عن هوئ ، ثم يتعللون بأنه مذهب فيلسوف معروف كأرسطو وأفلاطون ؛ والأغلب أن من يسمع لهم لا يطالهم ببرهان ، لموافقة قولهم لطبعه » ويضيف الغزالي قوله إنه من العجب أن السامع للخبر المتقول له على هذا التحول ، لا يطلب الناقل ببرهان أكثر من نسبة الخبر إلى صاحبه ، مع أنه لو كان يحدّثه عن أمر يتعلّق به خسران درهم لكان لا يصدقه إلا ببرهان .

ولقد ختم الغزالي كتابه « ميزان العمل » بهذه العبارة المنهجية الرائعة ، التي يؤكّد بها ضرورة أن يعتمد المرء على البرهان العقلي وحده ، دون أن يستند في انضمامه إلى أصحاب مذهب معين إلى مجرد التبعية لسواه ، يقول الغزالي : « ... ولو ذكر ذاكر مذهبه ، فما منفعتك فيه ، ومذهب غيره يخالفه ، وليس مع واحد منهم معجزة يترجّح بها جانبه ؟ فجانب الالتفات إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ؟ ولا

تكن في صورة أعمى ، نقلد قائدًا يرشدك إلى طريق ، وحولك ألف مثل قائدك ، ينادون عليك بأنه أهلك وأضللك عن سوء السبيل ، فلا خلاص إلا في الاستقلال » .

وفي نفس المعنى قال الغزالي في « المنقد من الضلال » : « فهمما نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حَسْنَ فيه اعتقادهم ، قَبْلُوه وإن كان باطلًا ، وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ، ردَّوه وإن كان حَقًّا ، فابدأ عرِفُونَ الحَقَ بالرِّجَالِ وَلَا يَعْرِفُونَ الرِّجَالَ بِالْحَقِّ ، وَهُوَ غَايَةُ الضلالِ » .

ولهذا كله حَرَضَ الغزالي الإنسان المفكر المستقل على الشك فيما يقوله الناس ، حتى يتبيَّن له صدقه عن يقين « فن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يضر ، ومن لم يضر بقي في العمى والضلال ، نعود بالله من ذلك » (ورد في نهاية « ميزان العمل ») .

* * *

ونعود إلى ما كنا بصدده الحديث فيه من الطريقة التي يجب أن يقام على منهاجها بناء العلم اليقيني ، وذلك أن نبدأ بحقائق « أولية » - أعني حقائق تفرض نفسها على فطرة البديهة فرضًا لا قبل لها برده - ثم نستنتج النتائج من تلك الحقائق الأولية ، فإذا نحن أمام سلسلة من الحقائق المتولدة بعضها من بعض ، وكلها يقين ؛ لكن سؤالًا هامًا لا بد أن يطرح نفسه ، وهو : متى تكون الحقيقة الأولية أولية ؟ يقول الغزالي في « معيار العلم » إن الأولى يقال على وجهين : « أحدهما ما هو أولي في الحال ، أي لا يحتاج في معرفته إلى وسط ، كقولنا : الاثنين أكثر من الواحد .

« والثاني أن يكون بحيث لا يمكن إيجاب المحمول أو سلبه ، على معنى آخر أعم من الموضوع ، فإذا قلنا : « الإنسان يمرض ويصح » لم يكن ذلك أولياً له بهذا المعنى ، إذ يقال على ما هو أعم منه وهو الحيوان ؟

نعم هو للحيوان أوليٌّ ، لأنه لا يقال على ما هو أعم منه ، وهو الجسم . « وكذلك قبول الانتقال للحيوان ليس بأوليٌّ ، إذ يقال على ما هو أعم منه ، وهو الجسم ، فإنه لو ارتفع الحيوان ، بقي قبول الانتقال ، ولو ارتفع الجسم لم يبق » (معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، ص ٢٥٠) وبعبارة أخرى نشرح بها ما يريد الغزالي ، ملن لم يألف مثل هذه اللغة « المنطقية » ، نقول : إن الحقيقة تكون أولية يقينية ، يجوز لنا أن نبني عليها ما هو يقيني كذلك ، في إحدى حالتين ؛ فاما هي حقيقة بدائية واضحة بذاتها لا تحتاج من العقل إلى برهان كقولنا إن الكل أكبر من الجزء ، وإما هي حكم حكمتنا به على نوع ما ، ولا يستطيع الحكم به على ما هو أعم من ذلك النوع ؛ كان تحكم على النوع الإنساني بأنه ذو نظم سياسية ، وهو حكم لا يجوز أن نعلو به إلى ما هو أعم من الإنسان ، أي إلى الحيوان ، فعندئذ يكون مثل هذا الحكم أولياً ... هذا هو ما يحدد به الغزالي شروط الحقيقة الأولية ، التي هي أساس البناء العلمي اليقيني كائناً ما كانت مادة العلم الذي نقيم بناءه ؛ ولست أرى المقام هنا يناسب النقد ، لأن هذه الوجهة من النظر ، التي تقيس النظر العلمي السليم بمعايير الفكر الرياضي القائم على الأوليات ، قد شاعت خلال العصور الفلسفية كلها ، ولكنها بطلت الآن ولم يعد يقول بها أحد من فلاسفة العلوم ؛ فأقل ما يُعرض بها على مثل هذه النظرة ، هو أن العلوم الطبيعية قائمة على أساس مختلف عما تقوم عليه العلوم الرياضية ؛ وأن العلوم الطبيعية لا تشتد اليقين الرياضي ، وأن الرياضة إنما اكتسبت يقينها من كون قضایاها تحليلية فقط ، ولا تقول شيئاً عن حقائق العالم ، الخ الخ ؛ أقول إنني لا أرى المقام هنا يناسب النقد المستفيض ويكفي أن الغزالي قد دعا بهذه القوة إلى النظر العقلي ، فهو إلى هذا الحد يمثل لنا تراثاً خالداً .

فلقد وردت فقرة في كتاب الغزالي « محل النظر » بين فيها كيف

يحدث أن يضل الفكر طريق الصواب ، وكيف ينبغي للتفكير أن يسير إلى النتائج المأمونة ، تكفي وحدها لبيان عن الرجل إنه منهجي النظرة من الطراز الأول ؛ ولولا أنه - كسائر الفلاسفة الأقدمين ومن أهل العصور الوسطى - كان يظن أن البداية الأولى الحدسية التي تضمن لنا أن نسير على الطريق السويّ هي حقائق كل حقيقة منها تكون قضية كاملة ، قد لا تكون في واقع أمرها بسيطة واضحة بذاتها ، بل قد تكون مُستدلةً من مقدمات مضمورة ، حتى جاء ديكارت بعد ذلك فجعل البداية المضمونة حدوساً مباشرة ، كل منها يقتصر على تصور عقلي واحد (لا قضية كاملة التكوين) ، أقول إنه لو لا هذا الفرق لما وجدنا قط ما يميز النهج عند الغزالي عنه عند ديكارت ؛ وأما الفقرة التي أشرت إليها ، فهي قوله :

«إن الأغالط في النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات (أي الحقائق الأولى الواضحة بذاتها) والتسامح فيها ، ولو أخذت الجليات وحررت (أي وحققت) ثم تطرق منها الناظر إلى ما بعدها تدريجياً حتى لا يخفى (أي حتى تظهر النتائج التي كانت كامنة في تلك الحقائق الأولى) قليلاً قليلاً ، فيتبين الشيء بما قبله على القرب ، لطاحت المغالطات ولكن عادة الناظر (أي المفكرين) المجموم على غمرة الإشكال . وطلب الأمر الخفي بعيد عن الأوائل الجلية ، بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة . فلا تمت شهادة الجلي ، ولا يقوى الذهن على الترقى في المرافق الكثيرة دفعه ، فنزل الأقدام ، وتعناص المطالب . وتنحط العقول ؛ ولذلك ضل أكثر الناظر وأضلوا ، إلا عصابة الحق الذين هداهم الله تعالى بنوره وأرشدهم إلى طريقه » - وإذا ترجمتنا للقارئ هذه الفقرة الفنية ، بعبارة مختصرة قريبة إلى اللغة التي يألفها ، قلنا : إننا نضمن صدق النتائج لو أنها تحققت أولاً من أن ما قدمناه بادئ ذي بدء هو من الحقائق البدوية التي لا تحتاج إلى برهان ، ثم أخذنا بعد ذلك نسير على مهل .

خطوة خطوة ، لستخرج من تلك البدويات ما يلزم عنها ، ثم عن هذا بدوره ما يلزم عنه ، وهلم جرا ، كان واضحاً لنا عندئذ كيف تستند كل خطوة إلى ما قبلها مباشرة ، حتى ننتهي إلى البدويات التي لا تحتاج إلى سند ؛ وأما الخطأ فينشأ حين نتعجل ونفترز من البدويات لا إلى نتائجها القرية ، بل إلى نتائجها البعيدة دفعة واحدة ، فلا يكون في مستطاعنا رؤية العلاقة بين بداية السير ونهايته ، ومن ثم لا ندرك مواضع الخطأ عند الوقوع فيه .

- ٥٤ -

على أن « العقل » عند هذا العقلاي العظيم ، لم يكن له معنى واحد ، بل فهم الكلمة على أربعة معان ، اثنان منها منبثقان من الفطرة ، والآخران نتيجة الاكتساب ؛ فقد تناول الغزالي فكرة « العقل » في مؤلفه الضخم « إحياء علوم الدين » (ج ١) وأخذ بين متراته في العلم قبل أن يفرّعه إلى معان أربعة ، فقال عنه إنه « منبع العلم ومطلعه وأساسه » وأن العلم يجري منه « مجرى الشمرة من الشجرة » ، والتور من الشمس ، والرؤى من العين » ؛ ولقد سماه الله تعالى « نوراً » في قوله « اللهم نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة... » ، كما سمى العلم المستفاد من العقل روحًا ووحياً في قوله تعالى : وكذلك أوحينا إليك روحًا من أمرنا ، وحيثما جاء في القرآن ذكر النور والظلمة ، كان المراد هو العلم والجهل ، كقوله تعالى : يخرجهم من الظلمات إلى النور ؛ واستشهد الغزالي بعد ذلك على شرف العقل بقول رسول الله : « أول ما خلق الله العقل » ثم استشهد بقول عمر بن الخطاب عن رسول الله : « ما اكتسب رجل مثل فضل عقل بهدي صاحبه إلى هدى ويرده عن ردئ ؟ وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله » .

وانتقل بعد هذا التمهيد إلى تقسيم العقل إلى مختلف معانيه ، فقال :

اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقةه ، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة ، فصار ذلك سبب اختلافهم ؛ وحقيقة الأمر هي أن اسم « العقل » يطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ ، كما يطلق اسم « العين » مثلاً على معانٍ عدّة ؛ فلا ينبغي أن يطلب بجمع الجميع أقسامه حَدًّا واحداً .

أما بالمعنى الأول فالعقل ما يميز الإنسان من سائر البهائم ، إذ هو بهذا المعنى دال على ما استعد به الإنسان لقبول العلوم النظرية وتدبر الصناعات الدقيقة المستندة إلى فكر .

وأما بالمعنى الثاني فالعقل هو ما يتمثل في تمييز الإنسان منذ طفولته بين ما يجوز وقوعه وما يستحيل وقوعه ، ويتمثل في إدراك الإنسان منذ طفولته كذلك للحقائق الأولية البدائية فيقبلها وكأنما هي نابعة من فطرته ، كان يقال له إن الاثنين أكثر من الواحد ، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانيين في وقت واحد .

ويلاحظ أن العقل بالمعنى الثاني نتيجة مشتقة منه بالمعنى الأول ؛ فهناك فطرة معينة تحدد طبيعة الإنسان وتميزه من سائر الحيوان ، ثم تنبثق من هذه الفطرة قدرة معينة على بعض الادراكات والتمييزات .

وأما بالمعنى الثالث فالعقل معناه مجموعة ما اكتسبناه من تجارب ، أشارت أمامنا الطريق في دنيا الأشياء فعرفنا كيف نسلك وكيف نستخدم تلك الأشياء ؛ فهو بهذا المعنى يساوي ما نطلق عليه كذلك اسم « الحنكة » فنقول عن رجل إنه محنك ، حين تزيد أنه يحسن تصريف الأمور مهدياً بخبرته الماضية ؛ ويلاحظ الغزالي أن العقل بهذا المعنى الثالث نتيجة تترتب على المعينين الأوليين ؛ فلولا ما هو مغروز في طبائعنا من استعدادات ، وما يتمثل به ذلك المغروز الفطري من قدرة على الإدراك والموازنة ، لما استطعنا

الإفادة بالتجارب الماضية بحيث نستخدمها في مواقفنا الماثلة أمامنا .

وإن العقل بمعانٍه الثلاثة السابقة ، لينتهي بنا إلى معنى رابع وأخير ، وهو قدرة الإنسان على معرفة عواقب الأمور ، ومن ثم يأتي وجوب قمع الشهوة الداعية إلى لذة عاجلة وضرر آجل ؛ فإذا اكتسب الإنسان هذه القدرة على تنادى البصر إلى النتائج البعيدة ، ثم القدرة على قهر نفسه بحيث لا تُقبل إلا على ما هو صالح لها في المدى البعيد ، سُمِّي إنساناً عاقلاً « من حيث أن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة » .

- ٥٥ -

إلى هنا وإمامنا الغزالي عقلاني النظر إلى أقصى الحدود ، لا يختلف ولا يتخالف في مضمار العقل عن أئمة المنهج العقلي على طول التاريخ الفكري من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه .

لكن الذي يستوقف نظري – وأقولها على تردد شديد ، بل إنني لأقوّوها على ترجيح بأن أكون على خطأ لا أراه – الذي يستوقف نظري بعد ذلك ، هو أنتي لا أجد المنهج العقلي الذي أوصى به الغزالي ، مطبياً عند الغزالي نفسه فيما بحث وكتب وألف ؛ وإلا في أي كتاب من كتبه نراه قد حرص على أن يقيم نتائجه على أفكار « أولية » بالمعنى المنطقي لهذه العبارة ، أي بالمعنى الذي يجعل تلك الأفكار الأولية فطرية في جبلة الإنسان ، لا سبيل إلى إنكارها لأن إنكارها تنكرٌ منا لتلك الفطرة ؛ ولا شك أن الغزالي حين أوصى بالحاج شديداً نضمن يقين النتائج بضمانتها ليقين المقدمات ، وأن يقين المقدمات لا يتواتر لنا إلا إذا كانت تلك المقدمات حقائق « أولية » بالمعنى الذي ذكرناه ، قد كان يعني ما يريد المطلق بهذه الألفاظ ؟ وأعود فأسأل : في أي كتاب من كتبه نراه قد بدأ بمثل هذه الحقائق

الأولية اليقينية ، ليضمن بها يقين النتائج التي يستدلاها منها ؟ إنه لينقلب على الغزالي في تأليفه (وانظر في ذلك مثلاً طريقة في « إحياء علوم الدين ») أن يبدأ بذكر المؤثر من أقوال السلف في الموضوع الذي بهم بالكتابة فيه ، ثم ينطلق على أساس هذا المؤثر فيذكر للقارئ ما أراد أن يذكره ؛ فكأنه يبدأ بالرواية عن الماضي ليجعل تلك الرواية سنته فيما ينوي أن يقوله ؛ وذلك بعينه ما حذرنا من فعله إذا أردنا لأنفسنا منهاجاً عقلياً في ميادين الدراسة على اختلافها ؛ إن قولنا : « قال فلان ... » - مهما تكون منزلة فلان هذا - هو أبعد ما يكون عن الاستناد إلى « أفكار أولية » يقينية بحكم منطقها ، لا بحكم منزلة قائلها .

لقد كان الغزالي في تاريخ الفكر الإسلامي أعظم رافض للتفكير اليوناني ممثلاً في فلسفة اليونان ، وفي فلسفة أرسطو منها على وجه الخصوص وفي ظني أن هذا الموقف الرافض من الغزالي تجاه الفكر اليوناني قد كان من أهم العوامل التي أكسبته المنزلة الرفيعة في أعين الأجيال التي تعاقبت بعده ، وإلى يومنا هذا ؛ فالتفكير اليوناني هو فكر « الغرب » ، وهو فكر قائم على التجريد العقلي الصرف ، وذلك هو أبرز ما يميزه عن فكر « الشرق » في أخلص صوره وأتقانها وأبعدها تأثيراً بالعوامل الخارجية ؛ وإذا شئت فقارن بين أي شيء كتبه فيلسوف من الصين أو من الهند وأي شيء كتبه فيلسوف يوناني ، فتعندك ستراً في وضوح لا يحتمل الشك بأن الأول يكتب ما هو أقرب إلى أدب حكمي ، لأنه يكتب عن خبرة استخلصها من وعيه بالحياة وعيها مباشراً ، وأما الثاني فيعلو إلى درجات من الفكر المجرد الذي يكاد يصبح معه فكراً رياضياً خالصاً ؛ ولسنا نقول بهذا إن « الفلاسفة » العرب كانوا أقرب إلى نموذج الشرق الصيني والهندي منهم إلى نموذج اليونان ، بل إنهم - على عكس ذلك - قد أوشكوا أن يكونوا هم الفلاسفة اليونان أنفسهم في ثوب عربي ؛ لكن من أعلام الثقافة العربية

الأصلية ، من أحسن القلق تجاه الفلسفه اليونان وتجاه أصحابهم على أقسام الفلسفه العرب ، فهضوا لمقاومة هؤلاء وأولئك ، وعلى رأس المقاومين كان الغزالي .

كتب الغزالي كتابه « تهافت الفلسفه » ، وذكر في مقدمته أنه إنما يقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم ، الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول ... وهو « رسطاليس » (هكذا ورد اسمه) على انه سيقتصر في مترجمي أرسطو إلى العربية (لاحظ أن الغزالي يعد ما كتبه الفلسفه العرب « ترجمة » لفلسفه أرسطو إلى العربية) على الفارابي وابن سينا ... فتقصر على إبطال ما اختاراه ورأييه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الصدال » - وبشيء قليل من تجاوز المنطق الصارم ، أراني أميل إلى القول بأن الغزالي حين نصب نفسه للهجوم على الفلسفه الأرسطية كما رآها فيما كتبه الفارابي وابن سينا ، كان في حقيقة أمره قد نصب نفسه لهاجمة « العقل » إذا ما مسَّ هذا العقل قضية إيمانية في مجال الدين - ولم يكن هذا هو منهجه العلمي الذي أوصى باصطناعه عند النظر .

يقول الغزالي في « المقدمة الثانية » لكتابه « تهافت الفلسفه » إن الخلاف بين الفلسفه يقع في ثلاثة أقسام ، لا يهمه هو منها إلا قسم واحد :

فأولاً - قد يختلف الفلسفه على لفظ مجرد وطريقة استعماله كاختلافهم على الاسم « جوهر » حين يشيرون به إلى الله ، فيقول بعضهم عن « الجوهر » إنه « الموجود لا في موضوع » أي أنه هو القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يستند إليه ؛ ويرد عليهم آخرون بقولهم إن الجوهر إنما يتحيز في مكانه ؛ وهذا يعلق الغزالي بقوله : إننا إذا انفتحنا على معنى اللفظ ، بأنه هو قيام الموجود بنفسه دون حاجة منه إلى سواه ، فإذا ي لهم إذا أطلقنا على مثل هذا الموجود اسم « جوهر » أو لم نطلقه ؟ إن هذا إنما يكون من قبيل البحث

اللغوي الذي لا ضير علينا منه .

وثانياً - قد يختلف الفلاسفة على أفكار ليست مما يتصدّم أصلأً من أصول الدين : « ومن ظن أن الماناظرة في إبطال هذا ، من الدين ، فقد جنّى على الدين ... فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية ، لا يقى معها ريبة ، فلن يطمع عليها ويتتحقق أدلتها ... إذا قيل له : إن هذا خلاف الشرع ، لم يسترب فيه . وإنما يسترب في الشرع ... » ; « وأعظم ما يفرح به الملاحدة ، أن يصرح ناصر الشرع بأن [ما قد ثبت بالبراهين العقلية] على خلاف الشرع ، فيسهل عليهم طريق إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك » .

وثالثاً - قد يجيء الاختلاف بين الفلاسفة حول أمر يتعلق بأصل من أصول الدين ، كالقول في حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان الخ .

هذا القسم الثالث من اختلافات الفلاسفة هو ما يهم به الغزالي ؟ لماذا ؟ لأنّه يخشى أن يؤدي النظر العقلي إلى نتيجة تصدم أصلأً من أصول الدين ؛ وهو موقف لا يكون إلا من رجل لا يريد لحكم العقل أن يكون مطلقاً ، فيحدد له ما يجوز له أن يتناوله وما لا يجوز ؛ ولو كان الغزالي عقلاً صرفاً ، لما وجد فرقاً عند العقل بين أن يكون الموضوع المطروح للنظر من القسم الأول أو من الثاني أو من الثالث ، وأعني الأقسام التي ذكرناها عنه منذ قليل ؛ لأنّ الأمر عندئذ يصبح مرهوناً بمنهاج السير وحده ، بغض النظر عن مادة الموضوع .

في هذا الكتاب المام ، الذي يحدد معلماً يارزاً من معالم الطريق في تراثنا الثقافي كله ، يطرح الغزالي عشرين مسألة ، يراها مواضع مؤاخذة لل فلاسفة اليونان وأتباعهم من العرب ، من أهمها تقنيده لقول الفلاسفة

في أزلية العالم وأبديته ، وقولهم بأن الموجود الأول يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ، وقولهم باستحالة خرق العادات ، وغير ذلك من مسائل تتصل بالله من حيث هو واحد وخالق الخ ؛ لكننا نود أن نقف وقفه قصيرة عند المسألة السابعة عشرة بصفة خاصة ، لشروع ذكرها على أقلام الباحثين ، وهي المسألة التي ذكرناها لتونا ، والخاصة باستحالة خرق العادات أو عدم استحالة ذلك ، أو بتسمية أخرى قد تكون أكثر إلفاً للقارئ ، هي المسألة الخاصة بفكرة السبيبة .

إنه ليندر بين الباحثين منا من يتناول فكرة «السببية» عند الفيلسوف الانجليزي «ديفيد هيوم» (1711-1776) دون أن يعلق عليها بقوله إن الغزالي قد سبقه إلى هذه الفكرة نفسها على ما بين الرجلين من زمن مديد ؛ وأساس الفكرة المشتركة عند الرجلين هو البيان بأن حادثة ما لا يجوز أن تعد سبيباً في حادثة أخرى ، لمجرد أنها نراهما متضاحتين متلازمين دائماً ، أو متتعاقبين بلا تخلف ؛ فهما تعددت الحالات التي رأينا فيها الحادثين أو الشيئين متلازمين متتعاقبين ، فذلك لن يزيد على كوننا قد «تعودنا» هذا التلازم أو التعاقب بحيث إذا وقعت إحداهما توقعنا حدوث الأخرى بحكم الرابطة التي أفتناها بينهما ، ولكن هل يعني ذلك استحالة أن يحدث في المستقبل غير ما أفتنا ، فتفع إحدى الحادثتين ولا تصعبها الأخرى ؟ يقول الغزالي وهيوم معاً : كلا ، ليس ذلك محالاً عند العقل ، فما يزال العقل يحيز استقلال إحداهما عن الأخرى ، برغم ما قد تعودنا فيه من تلازم لم ينقطع في الحالات الماضية ؛ وهو قول لا يقرهما عليه فلاسفة آخرون - كما لا يقرهما عليه الإدراك الفطري عند عامة الناس - لأن الفلاسفة وعامة الناس جميعاً يرون بأن في الحوادث أو الأشياء قوة سبيبة من شأنها أن تستحدث حادث أو أشياء تابعة لها ولا استثناء لتبعيتها في مستقبل كما لم يكن لتبعيتها استثناء في حاضر أو ماض ... أما الغزالي

وهيوم فيذهبان إلى القول بأن لكل حادثة استقلالها الذاتي عن الحادثة الأخرى ، وما الرابطة السببية المزعومة بين حادثة سابقة وأخرى لاحقة إلا عادة تعودناها ، لا شأن لها بطبيعة الأشياء نفسها ، ومن ثم جاز عندهما أن يأتي ظرف تحدث فيه أولاً هما ولا تعقبها الأخرى ؛ وأود أن أفت نظر القارئ إلى أن المسألة ليست مجرد حاجة في الجدل بغیر حاصل ، بل هي مسألة تمس بناء العلم في صميمه ، لأنه إذا ما أخذنا بوجهة النظر هذه ، كان معناها أن قوانين العلوم قائمة على احتمال الصدق لا على يقينه ؛ إذ لو أردنا لتلك القوانين صدقاً يقيناً للزم أن يجعل الرابطة السببية بين الظواهر والأشياء والحوادث أمراً محتملاً ، يقع في المستقبل كما وقع في الماضي بغیر أدنى ريب في ذلك .

ولنورد هنا عبارة الغزالي في هذه المسألة لأهميتها ، يقول :

«الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبيباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا [أي ليس محتاج المحدث] بل كل شئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا [أي أن كلاماً منها مستقل بكونه عن الآخر] ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لبني الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ». .

ويسوق الغزالي أمثلة لأشياء قد نظن فيها قيام رابطة سببية ضرورية بين السابق واللاحق ؛ ومن أمثلته : الري والشرب ؛ الشعير والأكل ، الاحتراق ولقاء النار ؛ النور وطلع الشمس ؛ الموت وحزن الرقبة ؛ الشفاء وشرب الدواء ، وهلم جرا إلى سائر ما نشاهده من مقتنات في الطب والفلك والحرف والصناعات .

على أن الغزالي يسارع بعد هذا الكلام مباشرة ليقرر أمراً فيه كل الفرق بينه وبين الفيلسوف الانجليزي « هيوم » ؛ ولم يحدث لي قط في حياتي

العلمية أن وقعت على دارس عربي واحد من يقارنون بين هيوم والغزالى ، فخورين بأن يكون الفيلسوف العربي قد سبق بالفكرة زميله الانجليزى بسبعين قرون ، أقول إننى لم أقع على دارس عربي واحد يذكر لنا هذا الفرق ، برغم أن الأمر لم يكن يقتضيه أكثر من أن يتبع القراءة بضعة أسطر في الصفحة نفسها ، ليجد قول الغزالى بأن اقتران المقتنات ، التي قد يؤخذن اقترانها على أنه رابطة سببية ، يكون فيها السابق سبيلاً واللاحق مسيباً ، إنما هو في حقيقة أمره اقتران من « تقدير الله سبحانه » ، لخلقه على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفوت .

معنى ذلك أن اقتراناً مثل لقاء النار بقطعة من الورق – مثلاً – إذا أعقبه احتراق ، أو طلوع الشمس إذا تبعه انتشار النور ، فليس ذلك لأن في النار ذاتها ما يحتم أن تشعل الورقة ، ولا في الشمس ذاتها ما يوجب أن يتشرأ النور ، إنما الأمر في هذه الحالة هو مجرد تتابع بين الحوادث تعودناه ، فحسبنا أنه أكثر من أن يكون عادة أفنانها ، وإنما هو رباط سبي ضروري ناتج عن طبائع الأشياء ؛ وإلى هنا والتشابه قائم بين الغزالى وهيوم في تحليلهما لفكرة السببية ، لكن بينما يترك هيوم المسألة عند هذا الحد ، وبذلك لا ترتد فكرة السببية إلا إلى أسس سيكلولوجية في تكوين الإنسان وطرائق إدراكه للأشياء ، بحيث إذا شاهد شيئاً وقد تلازم في الواقع ، سارع إلى ربطهما معاً برابطة سببية ، أقول إنه بينما وقف هيوم عند هذا الحد من تحليل الفكرة ، جاوز الغزالى هذا الحد وأضاف ما يفيد بأن وراء العادات الإدراكية عند الإنسان تقديراً من الله أن تحيي ، الأشياء المقتنة على صورة من التساوق بحيث تظل مقتنة دائماً ، وقد لا يريده الله للأشياء مثل ذلك الاقتران فيبطل ما بينها من ضرورة التلازم ، وعندها قد ترى النار محيبة بقطعة الورق دون أن تحرق بها قطعة الورق ، وقد ترى الشمس ساطعة دون أن ينتشر في الأرجاء نور .

بهذه الإضافة التي أضافها الغزالي إلى رد الرابطة السببية إلى عادات سبکولوجية عند الإنسان ، يزول من أساسه التشابه الحقيقي بينه وبين هيوم ، ويصبح كل من الرجلين طرزاً وحده ؛ وذلك لأنه بينما يمكن النظر إلى تحليل هيوم للسببية على أنه في الوقت نفسه تحليل لحقيقة القانون العلمي ، نرى تحليل الغزالي للسببية مبطلاً لفكرة القانون العلمي من جذورها ؛ ففي حالة هيوم نستطيع القول - بناء على تحليله للسببية - إن أي قانون علمي ينتظم ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة ، ما هو في أساسه إلا أن يكون في تلك الظاهرة جواب ارتبط بعضها ببعض دائماً فيما شاهدناه منها ، فبات مرجحاً لدينا أن تتوقع استمرار هذا الارتباط نفسه بين تلك الجوابات في المستقبل ؛ وفي ظاهرة « المطر » مثلاً ، شاهدنا في كل حالاته الماضية أن ثمة ارتباطاً بين درجة الحرارة ودرجة الرطوبة ودرجة الضغط الجوي واتجاه الريح الخ ، فأصبحنا نرجح كلما توافرت هذه الجوابات نفسها بهذه الدرجات نفسها ، أن يسقط المطر ؛ لأنه ليس في الأمر - من وجهة نظر هيوم - أكثر من ظواهر ارتبطت في إدراكنا .. فكانت لدينا العادة بأن تتوقع ارتباطها على هذا النحو دائماً ؛ وأما عند الغزالي فقد دخل في الموقف عامل آخر هو « تقدير الله » وبذلك لم يعد ارتباط الظواهر في إدراكنا كافياً وحده لاستخراج لأنفسنا منه قانوناً من قوانين الطبيعة ، إذ قد يتم الارتباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها ، ومع ذلك يريد لها الله ألا تفعل فلا تفعل ؛ قد تتوافق درجة الحرارة ودرجة الرطوبة ودرجة الضغط الجوي واتجاه الريح الخ ، مما حدث معه سقوط المطر دائماً في جميع الحالات الماضية ، ومع ذلك فربما قدر الله سبحانه ألا يكون مطر فلا يكون ، وبهذا يتبقى العلم من أساسه ، لأن العلم ينهاه كله ولا يبقى منه في أيدينا شيء ، إذا نحن لم نجد الأساس الذي تتوقع به ما يحدث في المستقبل إذا توافر كذلك وكذا من العوامل والظروف ؛ أما إذا امنلأنا بفكرة تقول : إنه قد تتوافق العوامل كلها والظروف كلها

لظاهرة معينة ، ومع ذلك يظل الأمر مرهوناً بتقدير الله أن تقع الظاهرة أو لا تقع ، كان معنى ذلك ألا علم ، لامتناع القدرة على تكوين القوانين التي تمكنا من توقع ما يحدث في الحالات المعلومة العناصر .

لقد ظن الغزالي – كما ظن كثيرون من الأقدمين – أنه لو جعل توافر جانين كافياً وحده لحدوث ظاهرة معينة ، بناء على ما خبرناه في الماضي ، فإنه يكون بذلك قد جعل للجماد قدرة على الفعل مع أن الله تعالى هو وحده الفاعل ... ولترك الحديث للغزالي نفسه في هذا : إنه إذا لاقت النار قطعة من القطن احترقت قطعة القطن ، فتحن «نجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق . ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً ، دون ملاقة النار » وقد يدعى خصومنا من الفلاسفة بأن فاعل الاحتراق هو النار فقط – وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عنما هو في طبعه بعد ملاقاته محل قابل له ؛ وهذا ما ننكره ونقول : « فاعل الاحتراق بخلق السوداد في العطن . والتفرق في أجزائه ، وجعله حرفاً رماداً ، هو الله تعالى ؛ فأما النار فهي جماد لا فعل لها ؛ فما الدليل على أنها الفاعل ؟ ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده . ولا تدل على الحصول به .. إن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به » .

في هذه العبارة الأخيرة أوضح بيان للفرق البعيد بين الغزالي وهيومن ؛ فكلاهما يوافق على أن اقتران شيئاً في الحدوث يدل على أن أحدهما قد حدث عند حدوث الآخر . لكنه لا يدل على أنه قد حدث بسبب حدوث الآخر ؛ ولو وقف الغزالي عند هذا الحد كما وقف هيوم ، لكان التشابه بينهما كاملاً ؛ لكن الغزالي لم يقف عند ذلك ، وأضاف أنه إذا كان أحد الشيئين لم يحدث بسبب حدوث الآخر المصاحب له ، فإن السبب الذي جعلهما يقترنان هكذا ، هو أمر من الله ، ولما كان مثل هذا الأمر قد

يريده الله وقد لا يريده ، جاز للشينين أن يقتربنا في أي لحظة وألا يقتربنا في أي لحظة تفيضاً لمشيئة الله ؛ وبهذا القول من الغزالي يكون قد قرر وجود الفاعلية السبية ، بينما أنكرها هيوم ، مما يمحو أي شبه حقيقي بين الرجلين .

الذى يهمنا بيانه في هذا السياق ، هو أن الغزالي بعد أن أقام منهجاً عقلياً يسلكه بين أصحاب النظر العقلى . لم يُرِدْ أو لم يستطع أن يطبق هذا النهج في أي من كتبه ، أو أن يتلزم في أيٌّ من الموضوعات التي تعرض لبحثها ؛ فوراء « عقله » كان هنالك الإيمان الديني ، فإذا جاءه العقل بما لا يصلح لهذا الإيمان ، فيها ، وإلا فليتذكر للعقل وما جاء به تنكرأ يديه بالفعل وإن لم يذكره بالقول الصريح ؛ على أنها إنما تعنى بهذا مضماراً يكون فيه العقل مدار النظر ، لأن الغزالي كما نعرف قد اعترف بأن للعقل حدوده التي يعجز بعدها عن النظر ، وذلك عندما يكون المهدى هو معرفة الحق الذي هو الله سبحانه ، فعندئذ تكون لنا وسيلة إدراكية أخرى . هي الحدس الصوفى ؛ وليس موضع مواهتنا له هو أنه قد جعل للعقل مجالاً وللحدس مجالاً ؛ بل هو أنه في المجال الواحد الذى يكون المدار فيه للعقل - كتحليل فكرة السبية - نراه لا يتلزم مُنطق العقل وحده بغض النظر عن نتائجه .

ورد البحث في فكرة السبية - كما أسلفنا - في كتاب « تهافت الفلسفة » (المسألة السابعة عشرة) ، ونؤَدِّي ألا يمضي حديثنا في هذا الموضع ، دون أن نذكر ما لا بد أن يكون قارئنا على علم به ؛ وهو أن ابن رشد قد تصدى فيما بعد للغزالي بكتاب « تهافت التهافت » ؛ فلthen كان الغزالي قد بيَّن ما ظنه تناقضات وقع فيها الفلسفة ، فقد أراد ابن رشد أن يبين بدوره ما ظنه تناقضات وقع فيها الغزالي في نقهء الفلسفة ؛ وفيما يختص بالسبة قال ابن رشد مدافعاً عن أن للأشياء قدرات ذاتية

بحكم طبائعها على إحداث التتابع ، أي أن في الأشياء ما يجعلها أسباباً ذاتية لما يلزم عنها ، يقول ابن رشد :

« ... ماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها ؟
فلوم يكن لوجودٍ موجودٍ [أي لكل موجودٍ] فعلٌ يخصه ، لم يكن له
طبيعة تخصه ؛ ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدٌ ؛
وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً » ؛ ويريد ابن رشد
بهذا أن يقول : خذ النار - مثلاً - فاما أن تقول عنها إن لها فعلاً معيناً
يخصها ولا يخص سواها ، وإما ألا يكون ؛ فإن كانت الأولى كان معناها
أن للنار طبيعة خاصة كانت بها ناراً ، وإن كانت الثانية بطل أن تكون
النار شيئاً واحداً بعينه ؛ وإذا ارتفعت عنها صفة الوحدانية في طبيعتها ارتفع
بالتألي وحودها من حيث هي شيء متميز عما سواه ؛ وخلصة القول هنا
هي أن النار إذا اعترفنا لها بما يميزها ، وأن ما يميزها هو الإحرق لما
تلقيه من الأشياء الأخرى القابلة للاحتراق ، وجب أن تلازمها هذه
الطبيعة في جميع الحالات ؛ فإذا فرضنا أن نشأت بين أيدينا حالة فيها
نار تلقي شيئاً قابلاً للاحتراق دون أن يحرق ، لم نقل إن صفة النار قد
زالت عنها ، بل قلنا إنه لا بد أن يكون هناك عامل آخر بطل للاحتراق ،
معبقاء صفة الاحتراق مميزةً للنار لا نسلها عنها .

ويقول ابن رشد في هذا : « العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه
الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة ، فمن رفع
الأسباب فقد رفع العقل ... وإن سموا مثل هذا [أي الاقتران بلا سبيبة]
عادة ، فما أدرى ما يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل ؟
أو عادة الموجودات ؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ »
وشرحأ لسؤال ابن رشد هذا ، نقول : افرض أن الموقف هو نار تحرق
ورقاً ، فما الذي يريده القائلون بأن العلاقة بينهما هو عادة ؟ أهي عادة النار

أن تحرق ؟ أم هي عادة الورق أن يحرق بها ؟ أم هي عادتنا نحن في إدراك العلاقة بين النار والورق ؟ أم هي عادة الله تعالى في أن جعل النار تحرق الورق ؟ « إنه ل الحال أن يكون لله تعالى عادة » هكذا يستدرك ابن رشد ردأ على الغزالي ، ليبين تناقضه في أن يجعل السببية « عادة » ثم يجعل الله فاعلاً لها !! « وإن أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذى النفس ؛ وإن كانت في غير ذى النفس فهي في الحقيقة طبيعة ... وأما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل ححلاً » .

الا إنها لم تكن ممتازة للعقل العربي يحاور بعضه بعضاً ، فحسبنا مثل كهذا للطريقة التي يتجلّب بها اثنان من رجال الفكر العربي - الغزالي في الشرق وابن رشد في المغرب - لقول إننا نستطيع أن نرث عن الآباء وفقائهم العقلانية إزاء المشكلات العارضة ، لنكون خلّفاً قد أخذنا عن السلف ، وسار على نهجه .

- ٥٦ -

قل ما شئت عن الإمام الغزالي في قوّة حجته ، وفي قدرته القادرّة على التحليل ، وفي سعة أفقه وغزاره علمه وحضور بديهته وفي عقلالية نظرته ، فلن تجاوز الحق ؛ لكن ذلك كله لا يعني عنه انه استخدم تلك القوّة والقدرة والرسوخ في أن رسم صورة تفصيلية للمسلم كيف ينبغي له أن يعيش ليساير ما يقتضيه الشرع ، وذلك في مؤلفه الضخم « إحياء علوم الدين » وفي مواضع كثيرة أخرى من مؤلفات أخرى - « كمناهج العبادين » مثلاً و « ميزان العمل » وغير ذلك - فكان كأنما وضع لحياة المسلم قالباً من حديد ، لم يعد بعدها قادرًا على أن يتحرّك بتلقائية الإنسان المفكّر الحر ؛ ولا أظني مغالياً إذا قلت إن الغزالي - على قدر عظمته - كان هو الرجل

الذى أغلق باب الفكر الفلسفى أمام المسلمين فلم يفتح بعد ذلك إلا أن مرت ثمانية قرون ، فتحت للMuslimين بعدها أبواب حضارة جديدة ، هي حضارة أوروبا الحديثة ؛ وكذلك كان هو الرجل الذى صاغ للMuslimين نموذجاً نظرياً لطريقة العيش ، أصبح لهم كالقائد الذى يغلب الديان والقدمين واللسان في آن معاً ، ولبث المسلمين بعده - ربما إلى يومنا هذا - في شغل عن الحياة النابضة بانصرافهم إلى تحديد الحلال والحرام في كل لحظة بلفظها لسان ، أو حرارة تحرّكها يد أو قدم .

وما ظنك بإمام يرسم للناس صوراً قوية أخاذة للطريقة التي ينبغي أن يأكلوا بها ، ويكسروا معاتهم ، ويصادقو بها الأصدقاء ؛ ويعترموا الناس إذا أرادوا العزلة ؛ والتي ينبغي بها أن يتأنبو للسفر ، ولسباع الموسيقى والغناء ، وغير ذلك مما يجري هذا المجرى ؟ انه لا يجوز لأمثالنا الآن أن يناقشو الغزالي في مدى توفيقه في تلك الصور التفصيلية كلها ، لأن له من المكانة في العلم بأمور الشرع ما لا يسهل معه حتى للثقات في هذا الموضوع أن يعارضوه ؛ لكن الذي يجوز لنا ، بل الذي يجب علينا الاستطلاع به من الناحية الفكرية ، هو أن تتبه بقوه إلى حقيقة هامة ، وهي خطورة الخلط بين النسبي والمطلق في هذه الأحكام ؛ فإذا صر أن يكون للأكل أو للسفر - مثلاً - آداب بعضها تصدق على ظروف محددة بزمانها ومكانها ، فلا يصح أن ننقل الصورة التسبية المحدودة بالزمان والمكان المعينين هذه ، لنجعلها صورة مطلقة تصدق على كل زمان ومكان ، وبالتالي نلتزمها في ظروفنا الراهنة على بعد الخلاف بين الحالتين .

وسأضرب للقارئ مثلاً واحداً مما يقوله الغزالي عن «آداب الأكل» ، ليرى بنفسه كيف أن بعض هذه الآداب قد انقضى زمانها وجاء زمان آخر يقتضي آداباً أخرى ؛ يقول :

« إن مقصد ذوى الألباب لقاء الله تعالى في دار الثواب ، ولا طريق إلى الوصول للقاء الله إلا بالعلم والعمل ، ولا يمكن المواظبة عليهم إلا بسلامة الدين ، ولا تصفو سلامته البدن إلا بالأطعمة والأقوات ، والتناول منها بقدر الحاجة على تكرر الأوقات ؛ فلن هذا الوجه قال بعض السلف الصالحين إن الأكل من الدين ... » [أرجو أن يلحظ القارئ نقطتين في منهج التفكير عند الغزالي: (١) تسلسل القضايا بعضها عن بعض ، (٢) استناده أول ما يستند إلى أقوال السلف ؛ فإذا كانت الملاحظة الأولى مؤيدة لمنهجه العقلي كما أوصى به في كتاب كثيرة له - على نحو ما يبَيَّن - فالملاحظة الثانية بغير شك تقضي ذلك المنهج ، إذ ليس « أقوال السلف » من الحقائق الأولية البدائية التي طالما ألح علينا أن يجعلها نقطة البدء في كل تفكير علمي سليم ، مما جعلنا نقرنه من حيث المنهج بالفيلسوف الفرنسي ديكارت] وبعد هذا فلنستأنف ذكر ما كتبه الغزالي في آداب الأكل :

... قال تعالى : « كلوا من الطيبات واعملوا صالحًا » فلن يقدم على الأكل ليستعين به على العلم والعمل ، ويقوى به على التقوى ، فلا ينبغي أن يترك نفسه مهملًا سدى ، يسترسل في الأكل استرسال البهائم في المرعى ؛ فإن ما هو ذريعة إلى الدين ووسيلة إليه ، ينبغي أن تظهر أنوار الدين عليه ، وإنما أنوار الدين آدابه وسننه التي يرمي العبد بزمامها ، ويُلْجِأُ المتقي بلجامها ، حتى يتزن بميزان الشرع شهوة الطعام في إقدامها وإحجامها ... وهو نحن نرشد إلى وظائف الدين في الأكل : فرائضها وسننها وآدابها ومرءاتها وهيئاتها في أربعة أبواب ، وفصل في آخرها : الباب الأول فيها لا بد للأكل مراجعته وإن انفرد بالأكل ؛ الباب الثاني فيها يزيد من الآداب بسبب الاجتماع على الأكل ؛ الباب الثالث فيها يختص تقديم الطعام إلى الإخوان الزائرين ؛ الباب الرابع فيها يختص الدعوة والضيافة وأشاهتها . الباب الأول ، وهو ثلاثة أقسام : قسم قبل الأكل ، وقسم مع الأكل ،

وَقْسَمَ بَعْدَ الْفِرَاغِ مِنْهُ .

الْقَسْمُ الْأَوَّلُ : قَبْلَ الْأَكْلِ

الْأَوَّلُ : أَنْ يَكُونَ الطَّعَامُ حَلَالًا فِي نَفْسِهِ ، طَيِّبًا فِي جَهَةِ كَسْبِهِ .

الثَّانِي : غَسْلُ الْيَدِ .. لَأَنَّ الْيَدَ لَا تَخْلُو عَنْ لَوْثٍ فِي تَعَاطِيِ الْأَعْمَالِ ، فَغَسْلُهَا أَقْرَبُ إِلَى النَّظَافَةِ وَالتَّرَاهِمَةِ ؛ وَلَأَنَّ الْأَكْلَ لِقَصْدِ الْإِسْتِعَانَةِ عَلَى الدِّينِ عِبَادَةً ، فَهُوَ جَدِيرٌ بِأَنْ يَقْدِمَ عَلَيْهِ مَا يَجْرِي مِنْهُ بَحْرَى الطَّهَارَةِ مِنَ الصَّلَاةِ .

الثَّالِثُ : أَنْ يَوْضُعَ الطَّعَامُ عَلَى السَّفَرَةِ الْمُوضَوِّعَةِ عَلَى الْأَرْضِ ، فَهُوَ أَقْرَبُ إِلَى فَعْلِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ سَلَامٌ) مِنْ رَفْعِهِ عَلَى الْمَائِدَةِ ؛ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ إِذَا أَتَى بِطَعَامٍ وَضَعَهُ عَلَى الْأَرْضِ ، فَهَذَا أَقْرَبُ إِلَى التَّوَاضُعِ ؛ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَعْلُ السَّفَرَةِ ، فَإِنَّهَا تَذَكَّرُ السَّفَرَ ، وَيَتَذَكَّرُ مِنَ السَّفَرِ سَفَرُ الْآخِرَةِ وَحاجَتِهِ إِلَى زَادِ التَّقْوِيَّةِ .

[وَهَا هَنَا تَرَى الغَزَالِيَّ يَبْلُغُ نَهَايَةَ الْمَرْوَنَةِ مِنْ وَجْهَةِ نَظْرِهِ ، حِينَ يَقُولُ فِي هَذَا السِّيَاقِ : إِنَّهُ وَإِنْ تَكُنَّ الْمَوَانِدَ مُسْتَحْدَثَةً بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ « فَلَسْنَا نَقُولُ الْأَكْلَ عَلَى الْمَائِدَةِ مُنْهَىٰ عَنْهُ نَهَىٰ كُرَاهَةً أَوْ تَحْرِيمًا » ؛ كُلُّ مَا فِي الْأُمْرِ عِنْدَهُ هُوَ أَنَّ الْأَكْلَ عَلَى السَّفَرَةِ أَصْحَحُ مِنْهُ عَلَى الْمَائِدَةِ ، وَعَلَى الْأَرْضِ أَصْحَحُ مِنْهُ عَلَى السَّفَرَةِ] .

الرَّابِعُ : أَنْ يَحْسِنَ الْجَلْسَ عَلَى السَّفَرَةِ فِي أُولَئِكَةِ جَلْوَسِهِ ، وَيَسْتَدِيمُهَا كَذَلِكَ ؛ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ رَبِّا جَثَا لِلْأَكْلِ عَلَى رَكْبَيْهِ ، وَجَلَسَ عَلَى ظَهَرِ قَدَمَيْهِ ، وَرَبِّا نَصَبَ رَجْلَهُ الْيَمِنِيَّ وَجَلَسَ عَلَى الْيَسِيرِيَّ .

الخَامِسُ : أَنْ يَنْوِي بِأَكْلِهِ أَنْ يَتَقْوِيَ بِهِ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، لِيَكُونَ مَطْبِعًا بِالْأَكْلِ ، وَلَا يَقْصِدَ التَّلَذْذُ وَالتَّنَعُّمُ بِالْأَكْلِ .

القسم الثاني : في آداب حالة الأكل

يبدأ «باسم الله» ؛ وإن قالها مع كل لقمة يكون أحسن حتى لا يشغل عن ذكر الله بالشره .

ويفضل الغزالي أن يقول الآكل «باسم الله» مع اللقمة الأولى ، و «باسم الله الرحمن» مع اللقمة الثانية ، و «باسم الله الرحمن الرحيم» مع اللقمة الثالثة – وأن يكون القول في كل هذه الحالات جهراً .

ويأكل الآكل باليمنى ، ويبدأ بالملح ، ويختم به ، ويصغر اللقمة ويجود مضغها ؛ وما لم يبتلعها لم يهد اليدي إلى الأخرى وألا يندم مأكولاً .
وأن يأكل ما يليه ، إلا الفاكهة فله أن يدور عليها ولا يقطع بالسكين إلا الخبز واللحم .

ولا يمسح بده بالمنديل حتى يلعن أصابعه ، فإنه لا يدرى في أي طعامه البركة .

ولا ينفع في الطعام الحار

القسم الثالث : ما يستحب بعد الطعام .

أن يمسك قبل الشع
ويلعن أصابعه ثم يمسح بالمنديل ثم يغسلها .
ويلتقط فتات الطعام .

ويتخلل ، ويتمضمض بعد الخلال .

ويلعن القصعة .

ويشكر الله بقلبه ، ويقول : اللهم لا تجعله قوة لنا على معصيتك ،
ويقرأ «قل هو الله أحد» و «لإيلاف قريش ..»

وأترك للقارئ الرأي إن كانت هذه الآداب كلها يجوز التأدب بها

البوم ، أم يرى أن لا كلنا اليوم آداباً أخرى ، ومن غير المعقول أن تكون كل هذه الآداب التي ذكرها الغزالى - دون سواها - هي ما ينبغي للمسلم أن يأخذ به في طعامه .

وما قلناه عن الأكل قل مثله فيسائر نواحي العيش .

- ٥٧ -

لقد وصل « العقل » إلى قمته في أدب فلسفى ، أو قل في فلسفة صبئها أصحابها في صورة أدبية ، كأبي العلاء في المشرق العربي ، وابن باجة وابن طفيل في الأندلس ؟ ولما كانت خطة هذا الكتاب تلتزم الوقفات العقلية شكلاً ومضموناً ، وتقتصر هذه الوقفات على ما هو أدخل في باب الثقافة منه في باب التخصص بكل فروعه ، ومنها تخصص العلوم الرياضية والطبيعية وتخصص الفقه وتخصص الفلسفة ؟ فقد اقتضى ذلك الالتزام بالوقفات العقلية أن ترك مبادين الأدب الخالص من شرقيه وشغر ؛ لكننا برغم ذلك نشعر في أنفسنا بضرورة إلا نختتم هذا القسم من الكتاب بغير أسطر نقولها عن أبي العلاء بصفة خاصة ، وأما ابن باجة بكتابه « تدبير المتوحد » ، وابن طفيل بكتابه « حي بن يقطان » فتركتهما لا كفائنا في رحلتنا الثقافية هذه بتراث المشرق العربي وحده دون الأندلس وببلاد المغرب ، فما قصدنا بهذا الكتاب تقاصياً بقدر ما أردنا الوقوف عند « محطات » مختارة تصلح أن تكون لنا نوافذ نطل منها على الربح الفسيح .

نعم إن ما كتبه أبو العلاء المعري يدخل في باب الأدب الخالص ، ولم يكتب كما كتب الجاحظ - مثلاً - أو كما كتب أبو حيان التوحيدى ؛ فسواء جاء نتاج أبي العلاء شرعاً أم جاء ثراً ، فقد عنى عناية الأدب بالشكل الذي يُجرى مادته الشعرية أو الفكرية في هيكله ، وتلك هي

من أبرز علامات الأدب ؟ لكنه نثر في شعره وفي ثراه على السواء تمجيداً للعقل كاد أن يبلغ به حد التأله كما فعل فلاسفة التنوير في فرنسا إبان القرن الثامن عشر ؛ هذا من جهة مضمونه الفكري ، وأما من جهة أشكاله الأدبية فهو يعطيك الشعور بأنك أمام « مهندس » يخطط أنماطه الزخرفية تحظياً هندسياً ، وذلك لا يكون إلا إذا كان « ذهنه » حاضراً معه في كل ما خطه القلم لما ي عليه .

خذ - مثلاً - كتابه « الفصول والغايات » (وقد لبث هذا الكتاب مفقوداً مجهولاً حتى أخر جه من خزائنه محمود حسن زناتي) ، ومع ذلك فلم يغتر من الكتاب إلا على جزئه الأول الذي يتبدأ من أثناء حرف الممزة وينتهي بحرف الخاء) أقول : خذ كتابه « الفصول والغايات » تجده مؤلفاً من فقرات ، يادئاً بفقرات تنتهي كلها بحرف معين كالباء أو الناء أو غيرهما ، كأنما هو ينظم بتلك الفقرات الكثيرة قصيدة ، أو مجموعة قصائد ، القصيدة الأولى قافية الممزة ، والثانية قافية الباء ، والثالثة قافية الناء ... وهكذا ، وكل ما في الأمر أن فقرات نثرية - قد تقصر حيناً وتطول حيناً - تأخذ مكان الأبيات في قصائد الشعر المألوفة ، وهو إذا ما أملى على تلاميذه فقرة من الفقرات (والفقرات هي « الفصول » ينتهي بها إلى قافيةها) (وتلك القوافي هي « الغايات ») فربما طلب منه تلاميذه أن يشرح لهم غواصتها ، فيعقب عليها « بتفسير » حتى إذا ما فرغ من تفسيرها بما يقنع تلاميذه ، استأنف الحديث بفقرة أخرى ، ويسمى هذه العودة إلى مجرى الحديث بكلمة « رجع » ... وهكذا دوالياً يسير أبو العلاء في كتابه « الفصول والغايات » : « فصل » (أي : فقرة) تنتهي إلى « غاية » هي الغاية التي يجعلها مدار النساء الفقرات في جزء معين من كتابه ، ولنقل إنها الممزة ، ثم « تفسير » لذلك الفصل - أي الفقرة التي يفرغ لتوه من املائتها - ثم « رجع » بمعنى العودة إلى إملاء فقرة جديدة .

ومن الخير أن نسوق لك مثلاً يوضح طريقة الكتاب ، نأخذه من أوله ، أعني أول النسخة التي اعتمد عليها من أخرج لنا الكتاب ، لكنه لم يكن أول الكتاب كما ألقه صاحبه ، فقد فقدت صفحاته الأولى ؛ (ستكون « الغاية » هي المهمزة ، لأننا ننقل من أول الكتاب)

« أحْلِفُ بِسَيفِ هَبَارٍ ، وَقَرْسِ ضَيْارٍ ، يَدَبُّ فِي طَاعَةِ الْجَبَارِ ، وَبَرَكَةٌ غَيْثٌ مَدْرَارٌ ، تَرَكَ الْبَسِيْطَةَ حَسْنَةَ الْخَبَارِ ، لَقَدْ خَابَ مُضِيْعُ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ ، فِي اسْتِعَادِ الْقِيَّمَةِ وَشَرَبِ الْعُقَارِ ، أَصْلَحَ قَلْبَكَ بِالْأَذْكَارِ ، صَلَاحَ النَّخْلَةِ بِالْإِبَارِ ؛ لَوْ كُشِّفَ مَا تَحْتَ الْأَحْجَارِ ، فَنَظَرْتَ إِلَى الصَّدِيقِ الْمُخْتَارِ ، أَكَبَرْتَ مَا نَزَلَ بِهِ كُلُّ الْإِكْبَارِ ، نَحْنُ مِنَ الزَّمْنِ الْخَبَارِ ، كَمْ فِي نَفْسِكَ مِنْ اعْتِبَارِ ، أَلَا تَسْمَعُ قَدِيمَةَ الْأَخْبَارِ ، أَينُ وُلْدَ يَعْرُبُ وَيَزَارُ ، مَا بَقِيَ لَهُمْ مِنْ إِصَارٍ ، لَا وَخَالَقَ النَّارَ ، مَا يَرْدُ الْمَوْتُ بِالْإِبَارِ . غَايَةٌ .

تفسيرها : **الهَبَار** : القاطع ؛ **القَرْسِ الضَّيْارُ** : الذي إذا وُثِّبَ وَقَعَتْ يَدَاهُ مجتمعتين ؛ **الْجَبَارُ** : الأثر والهيئة ؛ **الْخَبَارُ** : أرض سهلة فيها جحرة فَأَرْ وَبِرَاعِيْعَ ، توصَّفُ بِصَعْوَدَةِ الشَّيْءِ فِيهَا ؛ وَمِنْ كلامِهِمُ الْقَدِيمِ : مَنْ سَلَّكَ الْخَبَارَ ، لَمْ يَأْمُنِ الْعَثَارَ ؛ وَالْإِصَارُ : الطَّنْبُ ، وَيَقَالُ الْوِتْدُ .

رجُمَ : وَيَبْدُأُ أَبُو الْعَلَاءِ فِي إِمْلَاءِ فَقْرَةِ أُخْرَى غَائِبَةِ الْمُهْمَزَةِ ، ثُمَّ يَفْسِرُهَا ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى الْإِمْلَاءِ ، وَهُلْمَ جَرَا .

والذي يهمنا بصورة خاصة في هذا الموضوع من الحديث ، هو التخطيط الذهني الذي يهندس به أبو العلاء بناءً ؛ ومن هذا القبيل نفسه في هندسة البناء ، ما نراه في « **اللَّزَوْمِيَّاتِ** » التي لم يترك حِلْ الشِّعرُ فِيهَا عَلَى غَارِبِهِ ، بل وضع أمامة السُّدُودَ وَقَيَدَ خطواتِهِ بِقِيُودِ التَّرْمِ فِيهَا مَا لَمْ يَلْتَزِمْهُ غَيْرُهُ مِنَ الشُّعُراءِ ، فَبَدَلَ أَنْ تَنْقُضَ أَبْيَاتِ الْقَصْبِيَّةَ بِقَافِيَّةِ وَاحِدَةٍ ، أَلْزَمَ نَفْسَهُ بِأَنْ تَنْقُضَ الْأَبْيَاتِ فِي نَهَايَاهُ بِأَكْثَرِهِ مِنْ حَرْفٍ وَاحِدٍ ، وهكذا .

وكذلك قل في رأيته الكبرى « رسالة الغفران » التي كتبها ردًا على رسالة جاءته من « ابن القارح » ؟ فقد جرت الرسائلتان : رسالة ابن القارح ورسالة أبي العلاء ، على مألف عصرهما من عرض القدرة اللغوية وسعة الحفظ وبراعة التركيب اللغظى ، وذهبتا في هذا الاتجاه إلى حد يجعل قراءتهما من قارئه معاصر لنا أمرًا يحتاج إلى دراسة طويلة وإلى شروح وقواميس ، وليس الذي يعنينا هنا ما قد احتوت عليه رسالة الغفران من لغة وأخبار وأشعار ونحو وصرف الخ ، بل يعنينا منها أن صاحبها حين أقام بنياتها ، لم يفعل ذلك بدفعة من وجدانه كما هو مألف الأدباء والشعراء ، بل كان يخطط بالمسطرة والفرجار ، وذلك هو « العقل » .

وإننا لو أجدون في غضون الكتب الكثيرة التي تركها لنا أبو العلاء ، ذكرًا صريحةً « للعقل » وكيف ينبغي أن تكون له المترفة الأولى بين سائر جوانب الإنسان ؟ « فليس سوى العقل » مشيرًا على المرء في صبحه ومسائه ، ومن احتمكم إلى غير العقل دفعته الضلالات إلى حيرة من أمره ليس له منها خلاص ؟ وإنه ليعرف بأن التزام العقل وقيوده مطلب عسير على سواد الناس ، الذين يستسيغون قول المحال ويقادون ينفرون من قوله الحق ؛ فإذا قلتُ المحال رفت صوتي ، وإن قلتُ اليقين أطلتْ همسي « « والحق يُهمسُ فيهم ، ويقام للسواءات منبر » ؛ ألا إن الناس لکالمطابيا ، أعزتها العقول فكان لا بد لها من عقال يقيدها عن الجموح : « ولو أن المطبيَّ لها عقول - وجَدَكَ - لم تَشُدْ بها عقالا » .

القسم الثاني
شَطَحَاتُ الْلَّاءِ عَقْل

الفصل الثامن

اللَا مَعْقُولٌ مَا هُوَ؟

- ٥٨ -

تردد في عصرنا هذا كلمة «اللامعقول» على لسان المحدثين وأقلام الكاتبين - وخصوصاً في مجال النقد الأدبي - بحيث كثرت معانها وتشعبت ، مما يحتم علينا تحديد ما نريده نحن بهذه الكلمة في سياقنا هذا ؟ فلقد كان يسراً علينا أن نرتحل - خلال الفصول السابقة من هذا الكتاب - في دنيا «العقل» عند أسلافنا لأن كلمة «العقل» قد يعده الاستعمال مألوفة المعنى بدرجة مقبولة ؛ برغم ما يكتنفها من تشعب في معناها عند المذاهب الفلسفية المختلفة ؟

وأما ونحن نهم الآن برحلة مضادة ، تتبع فيها بعض المعلم الرئيسية في دنيا «اللامعقول» من حياتهم ، فينبغي أن نطيل الوقوف عند تحديد اللامعقول ما هو ؟

وأول ما يرد إلى الخاطر ، هو أن ننظر في معنى «العقل» فيكون معنى «اللامعقول» هو نقضه ؛ لكنك ما تكاد تبدأ في تعريف «العقل»، مستعيناً في ذلك بما تعلمه من فكر فلسي ، حتى تجد المسالك أمامك قد تفرقت

مذاهب ؛ وعليك قبل التعريف أن تحدد لنفسك وقفة فلسفية عامة لتأخذ من معاني «العقل» ما يناسب تلك الوقفة المختارة ؛ فلو كنت نصيراً لما يسمونه بالمصطلح الفلسفي «مثالياً» أو «عقلانياً» ، كان معنى «العقل» عندك هو أن يولد الإنسان وفي فطرته مبادئ أولية تقوم عليها بعدها كل طرائق البرهان ؛ كأن تولد - مثلاً - وفي فطرتك علم بأن النقيضين لا يجتمعان معاً في شيء واحد ومن جهة واحدة وفي لحظة بعينها ، بحيث تحس بالرفض منبثقاً من فطرتك نفسها إذا قيل لك - مثلاً - إن هذا الشكل الهندسي الذي تراه أمامك الآن مربع وليس مربعاً في آن واحد ؛ أو أن يقال لك إن فلاناً الآن موجود في منزله وغير موجود فيه ؛ ومن قبيل هذه المبادئ التي يزعم المثاليون والعقلانيون إنها محبوكة في الفطرة ، أن يكون الشيء الواحد ذا هوية واحدة مهما تعددت ظواهره ، وهكذا ؛ وعلى أساس طافية من هذه المبادئ الأولية الفطرية يمكن للإنسان «العقل» أن يقيم بناء «المنطق» بشتي صوره المجردة وسبله في استدلال صورة فكرية من صورة فكرية أخرى ؛ فإذا قيل مثلاً إنه إذا كان الأمر المعين إما «س» وإما «ص» ، ثم ثبت أنه ليس «س» ، تتحتم منطقياً أن يكون «ص» ؛ فأمثال هذه الروابط الصورية بين فكرة وفكرة يقال عنها - بمصطلح الفلسفة - إنها روابط «ضرورية» ، وهم يعنون بهذه الضرورة أنها ليست من اختيار الإنسان ، ولا هي من حصيلة التجربة ، بحيث يكسبها بتجربته هذا الفرد من الناس ولا يكسبها ذلك الفرد ؛ إذ الأمر مرهون هنا بالفطرة الأولية ، والعلاقة هنا بين فكرة وفكرة علاقة «ضرورية» الصدق ؛ أنظر إلى نفسك وقد قيل لك : إنه إذا كانت «أ» تساوي «ب» ، كانت «ب» تساوي «أ» أو قيل لك إنه إذا كان «الحسن» شقيق «الحسين» كان «الحسين» شقيق «الحسن» ؟ فماذا أنت قادر عندئذ إلا أن تقرر في دهشة المتعجب ، بأن ذلك أمر ظاهر الصدق بالبديهة ؛ ولو كنت عندئذ من المشغلين بالفلسفة لقلت : نعم ، لأن

بين المقدمة و نتيجتها في أمثال هذه الحالات علاقة «الضرورة» بمعنى أنه يستحيل «عقلاً» أن تصدق المقدمة ولا تصدق التبيجة معها ؛ ومثل هذا هو ما يعنيه فيلسوف أمريكي معاصر هو براند بلانشارد في كتابه «العقل والتحليل» حين يحصر معنى «العقل» في أنه هو إدراكنا للروابط الضرورية بين فكرة و فكرة تلزم عنها .

وليس بعسر على القارئ أن يرى كم يضيق هؤلاء الناس حدود العقل ، حتى لا يكاد ينصرف إلا إلى التفكير الرياضي وحده ، لأن الرياضة هي التي تولد الأفكار بعضها من بعض على هذا النحو ؛ أما إذا اهتمى الإنسان في حياته بما يقع له في حياته ، فليس ذلك عندهم «عقلاً» ؛ افرض - مثلاً - أنك أبصرت آثاراً أقدام على رمال الطريق ، فقلت : لا بد أن يكون إنسان قد مر بقدميه على هذه الأرض ، بدليل هذه الآثار على الرمال ؛ اعترضك «العقلانيون» - بمعنى الضيق الذي أسلفناه - بأن استدلالك لا يرتكز على «عقل» وإن يكن مرتكزاً على خبرة لك سابقة ، لماذا ؟ لأن العلاقة بين الأثر فوق الرمال وقدم الإنسان الذي تزعم أنه قد مر على الطريق ، ليست هي بالعلاقة الضرورية ضرورة عقلية ، إذ ماذا يمنع أن يكون ذلك الأثر أثراً لطالب على هيئة القدم الإنسانية ، ضغط به ضاغط على الرمال ؟ فالعلاقة - إذن - بين الآثار والأقدام هي مما نرجحه مهتمين بخبراتنا السابقة ، لكن تلك الخبرات وإن تكررت لنا ألف ألف مرة في حياتنا ، فأندمتنا بما يشبه اليقين في استدلالنا السابق ، فما يزال الاحتمال النظري قائماً ، وهو ألا تكون الرابطة المزعومة قائمة بين الآثار على الرمال والأقدام ، في هذه الحالة المعينة .

إن مثل هذا الرابط بين الأشياء ، يجاوز الإنسان ليشمل معه صنوف الحيوان : فقد يرى الكبش صورة الرجل الذي يجهنه كل يوم بالغذاء ، فيربط الكبش بين صورة الرجل والغذاء ، حتى إذا ما لمح الرجل قادماً

«أيقن» أن الطعام قريب ، دون أن يرى بعينيه طعاماً ؛ فهل نقول إن العلاقة بين الرجل وطعام الكبش علاقة « ضرورية » بحيث يمكن ظهور الأول « ليتحتم » ظهور الثاني ؟ كلا ، إذ قد يأتي اليوم الذي يجيء فيه هذا الرجل وفي يده السكين الذي ينوي أن يذبح بها كبشه ذاك ... وعلى هذا الأساس نفسه كان تحليل الفيلسوف الإنجليزي « هيوم » - وتحليل الإمام الغزالي من قبل هيوم بنحو سبعة قرون - للعلاقة بين السبب والسبب ؛ فهذا الرجлан متلقان - على بعد ما بينهما من زمن - بأن العلاقة السببية ليست « ضرورية » بالمعنى الذي أسلفناه لهذه الكلمة ، فقد يتكرر التلازم بين ظاهرتين ألف المرات ، حتى لنظن أن العلاقة السببية قد أحكمت بينهما ، بحيث يكفيانا قيام إحدى الظاهرتين لتحقق بأن الظاهرة الأخرى لا بد آتية ؛ ومع ذلك فليس مما يتعارض مع منطق « العقل » أن تقع إحدى الظاهرتين دون ملازمتها ، برغم تكرار التلازم بينهما تلك المرات التي عدّناها بالألفوف .

فالعقل عند هؤلاء الناس لا يتمثل إلا في توليدنا للأفكار بعضها من بعض ؛ أما أن نقول لهم إن من أحكام « العقل » كذلك ما نبنيه على مشاهداتنا ومن تجاربنا ، فهم لا يترددون عندي في أنك قد استخدمت كلمة « العقل » فيما لا يجوز استخدامها فيه ؛ إنه ليس « عقلاً » - عندهم - أن يشاهد الفلكي بمنظاره حركات الأجرام ثم يتوقع كسوفاً للشمس أو خسوفاً للقمر ، لأن الاستدلال هنا هو توقع ظاهرة بعد أن رأينا ظاهرة ، وليس بين « الظواهر » الطبيعية رباط عقلي ، لأن هذا الرابط - كما قلنا - مقصور على الأفكار وحدها ؛ وليس « عقلاً » - عندهم - أن يستمع القاضي إلى شهادات الشهود ثم يقضي بأن القاتل هو زيد ، إذ العلاقة هنا قائمة على « شهادة » أي أنها قائمة على رؤية البصر أو سمع الأذن ، وكل هذه أمور ليست - عندهم - من قبيل « الأفكار » التي تصلح أن

توالد في الذهن فيتمثل « العقل » عندئذ بصورته التي يحددونه بها .

لكن كاتب هذه الصفحات لا يتزع بفكرة الفلسفي هذا المترع وإنما هو من يرون في « الحواس » - بصرًا وسمعًا ولسانًا وشمًا وذوقاً - أبواب العلوم والمعارف ، كلما كانت تلك العلوم والمعارف منصبّة على ظواهر العالم الخارجي وأحداثه ؛ والنازعون هذا المترع في الدراسة الفلسفية يسمون بالتجريبيين ؛ وعند هؤلاء أن « العقل » كلمة تقال لوصف طريقة السير من نقطة الابتداء إلى نتيجة يوصل إليها ؛ فإذا كنا بصدد علم رياضي ، كانت النقطة التي يبدأ منها السير فروضاً يفرضها العالم الرياضي ويجعل صدقها مسلماً به ليستطيع السير منها إلى ما يتولد عنها ؛ وأما إذا كنا بصدد علم يختص بإحدى « الظواهر » كائنة ما كانت ، فنقطة البدء هنا هي اللقطات الحسية التي تطبع بها الحواس من تلك الظاهرة ، ثم يكون بعد ذلك السير ؛ ومن ذلك نرى أن الجانب المشترك بين علوم الرياضة وعلوم الظواهر الطبيعية ، هو السير من بدء إلى متهى ، على اختلاف البدء في الحالتين ، والذي يهمنا من هذا كله الآن ، هو أن « العقل » عندنا هو « النقلة » من مقدمة مطروحة أمامنا إلى نتيجة تلزم منها أو تستدل منها إما لزوماً يقيناً في حالة الرياضة ، أو استدلاً أثراً جبيحاً في حالة العلوم الطبيعية .

فالفرق بين المثاليين والعقلانيين من جهة والتجريبيين على اختلافهم من جهة أخرى ، هو أن الأولين يقصرون معنى « العقل » على الحركة الاستدلالية إذا كانت نقطة ابتدائهما صورة أولية فطرية لم تكتسب من دنيا التجربة على حين أن الآخرين يوسعون معنى « العقل » ليشمل كذلك الحركة الاستدلالية إذا بدأت سيرها من معلومات استمدتها الإنسان عن طريق حواسه ؛ والحق أن ما يعنينا نحن هنا ليس هو : في أي شيء يختلف الفريقان ، بل هو : في أي شيء يتفقان ، وهو متفقان في أن « العقل »

حركة استدلالية ، مع الضغط على الكلمة « حركة » التي تشير إلى النقلة نتقبل بها من حقيقة أمامنا إلى حقيقة تتولد منها أو ترتبط بها ارتباطاً مطرياً .

وعلى ضوء هذا التحديد ستسهل علينا الرؤية الواضحة لما تعنيه الكلمة « اللاعقل » مهما تنوّعت معانٰها وتعددت ؟ فسوف نرى أن ما يبقى لنا بعد حذف « الحركة الاستدلالية » التي يتّصل بها الذهن بفاعليته من مقدمة إلى نتيجة – وذلك هو العقل كما يُبَيَّنَا – أقول إن ما يبقى لنا من ضروب النشاط الحيوي عند الإنسان ، بعد حذف هذا النوع الواحد من فاعليته الذهنية ، « حالات » كثيرة مختلفة ؛ فانظر إلى معنى الكلمة « حالات » متأملاً ، يكن بين يديك التمهيد الذي يؤدي بك إلى معنى « اللاعقل » أو « اللامعقول » كما سنبيّن فيما بعد بشيء من التفصيل ؛ انظر متأملاً إلى نفسك وقد امتلأت « بحالة » المرح أو الحزن أو الغضب أو الخوف أو الرهبة أو الحب أو الكراهيّة ، إلى آخر أمثال هذه « الحالات » إن كان لها آخر ، تجد في ذلك أهم اختلاف يميز « الحالة » من هذه الحالات إذا ما حلّت بالإنسان ، من « الحركة الانتقالية » التي يتّصل بها الذهن من فكرة إلى فكرة مشتقة منها ؛ ولكن لندع تفصيل ذلك إلى فقرات تالية .

— ٥٩ —

و قبل أن نتّصل من الحديث عن « العقل » إلى الحديث عن « اللاعقل » قد يفيينا ويزيدنا وضوحاً أن نسوق أمثلة من الوقفات التي نسلكها في زمرة « المعقول » ؛ وأولها وأولاها بالذكر هي وقفة العلم ؛ فالعلم بكل ضروريه نشاط عقلي خالص ، ولذلك أن تقتصر خصائص التفكير العلمي فتحصل بذلك على طائفة هامة من خصائص العقل ؛ فمن تلك الخصائص مثلاً القفرة من المفرد إلى العام ، ومن المعين إلى المجرد ؛ إن دنيانا التي نعيش فيها مليئة بالأفراد الجزئية ، وليس فيها كائن « عام » ، ففيها من الأناس عمر وعثمان وخالد وزيد ، أما « الإنسان » العام الذي لا يقتصر على فرد

معين فليس بذى وجود في عالم الأشياء والكائنات ؟ وهكذا قل في كل شيء : قُلْهُ في الشجرة والزهرة والقط الطائر ؟ فالموجود من هذه الكائنات في دنيا الواقع هو : هذه الشجرة المعينة ، وهذه الزهرة المعينة ، وهذا القط المعين أو الطائر المعين ؟ ثم يحدث بيننا وبينها ما يحدث من صلات ، فتراها ونسمع أصواتها ونسمها ونشمها ، ولا نكون عندئذ قد فارقنا الواقع بأفراده المتعينة المتحدة يمكنها وزمانها وعلاقاتها ؛ لكننا لا نقف عند هذا الحد من لمسة الواقع بالحواس ، بل تنشط منا الأذهان فتبعد عن دنيا الأعيان شيئاً فشيئاً ، فيعد أن كان من نراهم من الآنسَى هم فلان وفلان ، تنتقل بالذهن من هؤلاء الأفراد إلى صورة عامة تجمعهم معاً ، وبذلك يتكون لدينا معنى «الإنسان» ، وهكذا الأمر في الشجرة والزهرة والقط والطائر ؛ وبقدر ما تبتعد عن دنيا الواقع صعوداً في درجات من التعليم تتوالى لتضم الأشياء في مجموعات أسرية تربطها بما بينها من وسائل القربي ، أقول إننا بقدر صعودنا في درجات التعليم ، نوغل في التجريد ، لأننا لكي نضم القط إلى الطائر في أسرة واحدة هي الحيوان ، يتحتم أن نجرد القط من صفاتِه المميزة وكذلك نجرد الطائر . . . وذلك كله نشاط «عقلي» مما يتهي بنا إلى «العلم» بهذه الظاهرة أو تلك من ظواهر الطبيعة .

وخصيصة أخرى يتميز بها «العقل» في خلقه «للعلم» بالطبيعة ، وهي التحليل الذي نظر نفت به الظاهرة المعينة حتى تبلغ بها أقصى ما يمكن بلوغه من بساطة لا تقبل تحليلاً بعد ذلك إلى ما هو أبسط منها ، كأن تحلل الكائن الحي إلى خلايا ، أو تحلل قطعة المادة إلى ذرات ، أو المجتمع إلى مجموعة من أسر ومن نظم ؛ ونحن إذا ما استطعنا تحليل الشيء إلى عناصره البسيطة التي يتتألف من تفاعلاتها معاً استطعنا وبالتالي أن نحدد المقادير الكمية التي دخل بها كل عنصر في ذلك التركيب ، وعندها يتتحول علينا بالشيء

من مجرد الإشارة إليه باسمه واستخدامه وهو في جملته ، إلى صياغة رياضية تبين مقوماته بمقاديرها . . . ذلك هو «العلم» بما يتمثل فيه من «عقل» ؟ وسوف نرى أن أوجه النشاط الأخرى ، التي هي ما تدرجه تحت «اللاعقل» ترفض في تشنج وتوتر أن تتمدأ أيدينا إلى شيء نحلله ، لا سيما إذا كان ذلك أمراً خاصاً بالوعي الذاتي الذي يتذوق مجراه في بواطفهم .

وقفة العالم من الطبيعة — اذن — هي مما يوضح ما نعنيه «بالعقل» إذ هو ناشط بفاعليته ، وقد ذكرنا من خصائص تلك الوقفة العلمية اثنين نكتفي بهما حتى لا يبعدنا استطراد الحديث عن موضوعنا ؛ ونسوق مثلاً آخر من وقفة أخرى يتمثل فيها «العقل» أيضاً : مثل «الإنسين» (أو الانساني) في مذهبهم «الإنسني» الذي ينظرون خلاله إلى قيم الحياة وماذا ينبغي لها أن تكون ؛ وإنما عمدت إلى اختيار هذا المثل الثاني لأنه يكشف لنا عن جوانب ليس عنها غنىًّ في كل ثورة ثقافية عميقة الجذور ؛ ففي عصر النهضة الأوروبية إبان القرن السادس عشر ، تمرد الناس على قيم الحياة خلال القرون الوسطى ، وأرادوا لأنفسهم مجموعة أخرى من القيم ، وذلك لأن ما كان سائداً في العصور الوسطى قد أدى إلى التضحيه بالفرد الإنساني في هذه الحياة الدنيا وعلى هذه الأرض ، وجاء عصر النهضة يبشر بحياة دنيوية يحياها الناس ، تنبض فيها العروق بدمائها ، وتمثلء بالغامرة والمخاطرة وارتباد اليابس والماء ، وإمعان النظر فيما يجري في السماء وما يدور في شعب النفس .

وأطلقو على هذا الاتجاه الجديد الذي ينحو بصاحبها نحو أن يجعل حياة الإنسان مداراً ومعياراً لا يعلو عليه مدار ومعيار ، أطلقوا عليه اسم المذهب الإنسني (Humanism) ؛ وهذه النظرة الإنسنية إلى الإنسان خصائص ، فيها ما يصلها بخصائص الوقفة العلمية ؛ فمن بين تلك الخصائص أن نكتفي بالطبيعة التي بين أيدينا ، لا نجاوزها إلى ما فوقها

أو وراءها ، حتى لا يزبغ البصر من هنا إلى هناك فتضيع من أيدينا «هنا» دون أن ندرى ماذا «هناك» ، أي تضيع حياة الإنسان من أجل مجهول ؟ فلthen كانت هذه الطبيعة هي عند الإنسين ملقى السبل وملقى الأ بصار ، فالإنسان جزء منها ، نشأ نتيجة لتطورها ؛ ماذا ترك صانعا بشجرة ت يريد العناية بها ؟ هل تهمل ساقها وفروعها وأوراقها لتنصرف إلى «نفسها» أو «روحها» ؟ أم أن عنايتك بالشجرة هي نفسها عنايتك بساقها وفروعها وسائل بدنها ؟ اذن فهكذا يكون الشأن مع الإنسان إذا أردنا العناية به ؛ لقد كان أهل العصور الوسطى يدعون الناس إلى إنهاك البدن وإرهاقه بالجوع والzed في متاع العيش ، لكي تزدهر الروح على حساب بدنها ؛ فقلب الإنسين وجهة النظر ، ووجهوا العناية بالانسان إلى مقوماته الحيوية ، لا إلى أشباح تسكن هيكله ؟ ومن العناية بالانسان عند الإنسين ، أن يؤمن الناس بقدراتهم على فرض سيطرتهم على الطبيعة بالكشف العلمي عن قوانينها ، ولا يشيع في الناس هذا الإيمان بقدراتهم إلا إذا شاع فيهم إيمان بالعلم أولا وبما يستطيع أن يؤديه ؛ وتفرعوا عن هذه النقطة الخاصة بقدرة الإنسان ، يذهب الإنسين إلى القول بحرية الإنسان حرية مطلقة في اختيار ما يفعله وما لا يفعله ، فهو هو سيد مصيره وخالق كيانه بما يختاره لنفسه على توالي اللحظات والمواقف ؛ وغتني عن البيان أن هذه الوقفة الإنسنية الخالصة ترفض تبعية الحاضر للماضي ، أو التضحية بما يثبته العلم من أجل خرافات وأوهام واذن فهذا مثل آخر لما يتجسد به «العقل» إذا أخلي سبيله إلى النشاط بفاعليته و فعله .

على أن ذلك لا يعني أن الإنسان عقل كله — بالمعنى التي حدتنا بها «العقل» — إذ هنالك في حياته ، إلى جانب تعينه للأهداف ورسم الخطوات الموصلة إليها ، «حالات» يكابدها ويعانيها ، منها الانفعالات والعواطف والرغبات وما إليها ، تترتبه وتتملا نفسه ، فإما كتمها في صدره وإما

حاوَلَ أَنْ يُعْبِرُ عَنْهَا لِلآخِرِينَ ؟ فَإِذَا ضَمَّمْنَا جَمِيعَ الْأَقْوَالِ الَّتِي قَاتَلُوهَا عَنْ «حَالَاتٍ» اعْتَدَلَتْ بِهَا أَنفُسُهُمْ ، كَانَ لَنَا مِنْ مَجْمُوعِهَا مَجَالٌ «اللامعقول» فِي الْثَقَافَةِ الَّتِي تَقَصَّبَنَا هَا بِالنَّظَرِ وَالدُّرُسِ .

فَأَوْدَ مِنْذَ الْآنَ أَنْ أُؤْكِدَ لِلقارئِ تَأْكِيدًا لَا يَرْكِعُ مَجَالًا لِرِبِيَّةِ فِي نَفْسِهِ ، بِأَنَّ كَلْمَةَ «اللامعقول» كُلُّمَا اسْتَعْمَلْنَاهَا فِي الصَّفَحَاتِ التَّالِيَّةِ ، لَا صَفَّ بِهَا ضَرُوبًا مِنْ تَرَاثِنَا الثَّقَافِيِّ ، لَا أَحْمَلَنَا مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِنْ مَعْنَى الزِّرَايَةِ ؛ فَكُلُّ مَا فِي الْأُمْرِ هُوَ أَنَّنَا نَمِيزُ فِي الْحَصَادِ الْمُرْوُثِ بَيْنَ صَفَّيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ ، صَفَّ رَأْيَنَا مُوسُومًا بِنِيمَسِ التَّفْكِيرِ الْعُقْلِيِّ ، وَصَفَّ آخَرَ سُوفَ نَرَاهُ يَخْلُو مِنْ تَلْكَ السُّمَّةِ الْمُبِيَّزَةِ لِكُلِّ مَا يَنْدَرِجُ عَنْدَنَا تَحْتَ «التَّفْكِيرِ الْعُقْلِيِّ» ؛ وَنَعُودُ فَتَكْرِرُ مَا قَلَّنَاهُ — وَلَنْ نَمُلَّ مِنْ هَذَا التَّكْرَارِ لِأَهْمِيَّةِ الْفَكْرَةِ عَنْدَنَا — بِأَنَّ ثَمَّةَ ضَرِبَا مِنَ الْوَقْفِ إِذَاءَ الْأَشْيَاءِ وَالْمَوَاقِفِ ، يَحْلِلُهَا وَيَبْيَنُ الْطَرِيقَةَ الَّتِي يُمْكِنُ أَسْتِخْدَامَهَا لِلْوَصُولِ بِنَا إِلَى أَهْدَافِنَا ، كَائِنَةً مَا كَانَتْ تَلْكَ الْأَهْدَافُ ، وَذَلِكُ هُوَ التَّفْكِيرُ الْعُقْلِيُّ ، لَكِنَّ ثَمَّةَ ضَرِبَا آخَرَ مِنَ الْوَقْفِ ، هُوَ الَّذِي قَلَّنَا عَنْهُ إِنَّهُ «حَالَةٌ» تَسْرِي فِي كِيَانِ صَاحِبِهَا ، فَيُصْبِحُ بِهَا مَحْبًّا أَوْ كَارِهًّا ، غَاضِبًا أَوْ رَاضِيًّا ، إِلَى آخِرِ هَذِهِ الْحَالَاتِ النُّفْسِيَّةِ ، وَذَلِكُ هُوَ مَا يَتَأَلَّفُ مِنْهُ مَجَالٌ «اللامعقول» مِنْ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ ؛ وَمَا يَفْرَقُ بَيْنَ الْمُوقِفَيْنِ ، أَنَّ أَوْلَاهُمَا يَطْرُحُ الْأَمْرَ أَمَامَ الْجَمِيعِ ، لِيَتَحَقَّقَ مِنْ صِدْقَهُ كُلُّ مِنْ أَرَادَ ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَمِنْكُمْ صَاحِبُهُ ، لَا سَبِيلَ أَمَامَ سُواهُ إِلَى مَنْاقِشَتِهِ وَتَحْقيقِهِ .

إِنَّهُ لِمَنِ الشَّائِعِ بَيْنَ مَنْ يَصْفُونَ عَصْرَنَا هَذَا — أَعْنِي أَوْاسِطِ الْقَرْنِ الْعَشَرِينَ وَمَا بَعْدِهَا — بِأَنَّهُ عَصْرُ اللامعقولِ فِي مَعْظَمِ وَقْفَاتِهِ الْثَقَافِيَّةِ الَّتِي لَيْسَ مَا يَدْخُلُ مَجَالَ الْعِلُومِ ؛ وَهُمْ إِذَا يَصْفُونَهُ بِهَذِهِ الصَّفَةِ لَا يَبْتَغُونَ الْحَطَّ مِنْ شَأنِهِ بِسَبِبِ هَذِهِ الصَّفَةِ فِيهِ ؛ فَلَيْسَ عَيْنَا أَنْ يَقَالُ عَنْ فَرْدٍ مِنَ النَّاسِ أَوْ عَنْ شَعْبٍ مِنَ الشَّعُوبِ أَوْ عَنْ عَصْرٍ بِأَكْمَلِهِ ، إِنَّهُ يَجْعَلُ الْأُولَوِيَّةَ

— فيما عدا العلوم — للوجودان ؟ بل ربما كان العكس أقرب إلى الصواب ؟ فكثيراً ما يكون المرء أقرب إلى ثورة الغضب والاحتجاج إذا رميته بتهمة أنه إنسان بلا قلب ، أعني بلا عواطف دافئة نحو الآخرين ، منه إذا اتهمته بضعف الذكاء العقلي ؛ وليس قليلة هي تلك الحالات التي يتهمن المرء نفسه بالغباء في الأمور النظرية أو في الأمور العملية أو فيما معاً ؛ لكنها حالة من أندر الحالات أن يقول إنسان عن نفسه إنه بارد العاطفة ناضب الوجودان .

ومع ذلك فإذا أردت استقراء دقيقاً لما يعنيه الكاتبون في عصرنا هذا ، حين ينتونه بالللاعقل — فيما عدا مجال العلوم — فارجع ظني هو وأنهم لا يقصدون إلى القول بأن عصرنا هذا يوازن بين العقل والللاعقل ، فيعملي من شأن هذا على شأن ذاك ؛ إنه لا يزعم — مثلاً — أن الانفعال أرفع منزلة من التفكير المنطقي ، أو أن القلب أسمى من الرأس ، أو أن الغريزة أهدى سبيلاً في حياة الإنسان من عقله ؛ كلا ، إذ كل ما يزعمه عصرنا في هذا الصدد هو أن العقل بمنطقه أداة جيدة صالحة في مجالها — مجال العلوم — لكنه لا يجاوز ذلك المجال لتظل له تلك الصلاحية نفسها في سائر المجالات الثقافية .

نقول بذلك لعلمنا بأن ثمة موقفاً آخر ، في عصور أخرى ، كانت وجهة النظر السائدة فيه هي أن العاطفة أصدق هداية للإنسان من عقله في إدراك الحق ، كائناً ما كان ميدان النظر ؛ وتلك هي النظرة «الرومانسية» حينما ظهرت ، كالي دعا إليها روسو ، أو التي شاعت في أوروبا عقب الثورة الفرنسية ؛ فأصحاب الدعوة الرومانسية لا يكفيهم أن يقال عن العقل إنه محدود المجال ، وأن البقية متروكة لغير العقل من جوانب الإنسان ، بل هم يعتقدون العقل مفتأً كأنه العدو الذي يتربص بالإنسان ليوقعه في المهالك ؛ لكن مثل هذا الموقف الكاره للعقل ليس هو موقف عصرنا الراهن ، حين

يقال عنه إنه عصر اللامعقول .

ففي عصرنا هذا تنبت جذور «اللامعقول» من تربة «علم النفس» ونظرياته التي تحلل سلوك الإنسان ، فإذا هو — معقولاً كان في ظاهره أو غير معقول — إنما يرتد إلى أصول عميقـة في فطرة الكائن العضوي ، وإذا قلنا «فطرة» فقد قلنا — بالتالي — إنها ليست ما يراد «بالعقل» و«بالعقلاني» أو «العقلاني» أو «المعقول» ؛ لأن العقل في صميمه هو عقال يقيد الفطرة ولا يتركها مرسلة على سجيـتها .

وإن بعض الدارسين لعلم النفس الحديث يقسمون لنا نظرياته نوعين مختلفين ، لكل نوع منها فروع ؛ أما أحدهما فهو الذي يرد سلوك الإنسان إلى ينابيع جوفية تخفي على أعين المشاهد ، ولا تبدي إلا تحت مشارط التحليل ، ومن قبيل ذلك نظرية فرويد وكل ما جاء على غرارها من اتجاهات تعلل السلوك بأصل خبيء ، تكون عند الفرد الواحد إبان طفولته وفعلَ فعلَه في تشكيل سلوكه دون أن يكون صاحب هذا السلوك على وعي بحقيقة أمره ؛ وأما النوع الثاني فهو ذلك الذي لا يزيد مجاوزة السطح الظاهر من أنماط السلوك ، فترى أصحابه يحللون ذلك السلوك إلى وحداته السلوكية البسيطة — وبسمونها أفعالاً منعكسة ، هي التي منها تتألف فيما بعد الأفعال المنعكسة الشرطية ، التي هي كل ضروب الفعل عند الإنسان ، بل كل ضروب الحركة عند الحيوان — وعلى رأس هذه الطائفة من العلماء «السلوكيين» ياقلوف الروسي وواطنـن الأمريكي .

أما فرويد ونظريـته في «التـحليل النفـسي» ، فالفرض عنده — كما يـعرف عنه عامة المثقفين الـيـوم ، فضلاً عن المـتـخصصـين — هو أن مـوجـهـاتـ السـلوـكـ الـأـنسـانـيـ ليسـتـ هيـ منـطقـ العـقـلـ إـلـاـ يـقـدـارـ ماـ تـكـوـنـ القـمةـ الـظـاهـرـةـ فوقـ سـطـحـ المـحيـطـ منـ جـبـلـ الثـلـجـ ، وأـمـاـ الشـطـرـ الـأـعـظـمـ فـمـرـدـهـ إـلـىـ مـوجـهـاتـ

«لا شعورية» لا يعقلها الانسان بل ولا يعيها ؛ ومعنى ذلك أن الانسان — حتى إذا سلمنا له بميدان محدود يهتدي فيه بوسائل العقل في أحکامه واستدلالاته — فهو كائن «لا معقول» في الجانب الأعظم من حياته ، إذ تمسك بزمامه «غريزة» جعلت له في فطرته ، هي غريزة الجنس عند فرويد ، وهي غريزة السيطرة عند تلميذه آدلر.

وأما الطريق الثاني بين علماء النفس المحدثين ، أعني «السلوكيين» ، فهو أيضا طريق مؤداته أن سلوك الانسان لا يفسره أن الانسان كائن «عاقل» ، وذلك لأن سلوكه إنما يتكون بحكم عادات بدنية تتكون بتكرار الربط بين مجموعة من العناصر ، والأغلب — بالطبع — أن يكون غيره من الناس هم الذين دبروا له أن تتكون فيه تلك العادات البدنية ، والتي ليست هي — في التحليل الأخير — إلا الأفعال المعاكسة الآلية التي ولد بها الانسان ، بعد أن ربطت بمؤثرات مختلفة أرادوها له عن عمد وتدبير ؛ فإذا كان الإنسان قد ولد وفيه فعل فطري يستجيب به لضوء الشمس — مثلا — أو لرائحة الطعام ، فلماذا لا نبدل له ضوء الشمس أو رائحة الطعام بأشياء أخرى نزيد له أن ينقبض عنها أو أن يقبل عليها ؟

ربما يكون القارئ قد ألف القول الذي كثيرا ما يرد في الكتب عند الحديث على المؤثرات في الانسان وتكونه ، ما هي ؟ أهي عوامل البيئة الخارجية أم هي طبيعة الانسان الداخلية ؟ واذن فقد يوضح له ما نبسطه أمامه الآن ، إذا أضفتنا له بأن فرويد حين رد معظم السلوك الى «غريزة» فكأنما قال : ان الانسان هو صناعة فطرته الداخلية ، وأن بافلوف أو واطسون أو غيرهما من السلوكيين ، حين ردوا السلوك الانساني إلى الطريقة التي تكونها له في الرد على المؤثرات الخارجية ، فكأنما هم يقولون : إن الانسان هو نتاج بيته وما فيها من عوامل ومؤثرات ؟ وفي كلتا الحالتين لا «عقل» إلا بالقدر المحدود عند أصحاب التحليل النفسي ، وأما ما جاور

ذلك ، فالذى يسميه الناس «عقلاء» إن هو إلا خيوط «لا عقلية» من غرائز أو من أفعال منعكسة تثابكت معاً حتى خيل لنا بأنها ذات كيان مستقل قائم بذاته .

إن القائلين «بالللاعقل» موجهاً للانسان في شعاب الحياة ، لا يريدون بذلك أن يقولوا عنه إنه ضال لا يسير على هدى ! فالأمر عندهم هو على عكس ذلك تماماً ، إذ هم يرون أن الكائن المسير بغريزته أو المسير بعادات محددة قاطعة ، إنما هو كائن أهدى سبيلاً ممن يقال عنه إنه مهند بعقله ؛ وستكون لنا عودة إلى هذه النقطة لأهميتها البالغة وذلك حين نعرض لرجسون موقفه من الغريزة بالقياس إلى العقل ؛ ولو كان العقل مرشدنا يرکن إليه لما حرست شعوب الأرض جمیعاً — قديماً وحديثاً — على أن ينشأ الناشئ على «عادات» قومه و «تقاليدهم» ؛ إن المجتمع يريد لكل فرد من أفراده — ابتناء الأمان — أن يقلد سابقيه (وتلك هي «التقاليد» وقدسيتها عند معظم الناس) وأن يسلك وفق ما عَوَّده أبواه وملumoه ؛ وما الأبالسة والشياطين والشذوذ والمنحرقون وغير الأسواء من الناس ، إلا أفراد ابتدعوا لأنفسهم ضرباً من السلوك خرجن به على «التقليد» وانحرفوا عن «العادات» الجارية .

إن عُميَّ الأ بصار والبصائر وحدهم هم الذين تخدعهم العبارات المحفوظة ، فلا يقفون لحظة ليروا ماذا تعنى تلك العبارات ، وهل يَصْدُقُ معناها على الواقع حولنا ؟ فمن العبارات الجارية على الألسنة أن الإنسان متميز «بعقله» دون سائر الحيوان ، فكم من الناس من وقف ليسأله : هل هذا صحيح ؟ أصبحيَّ أن الإنسان يخطو على طريق الحياة مهندياً باستدلالات العقل كما يعرفها المناطقة والرياضيون وعلوم الفيزياء والكيمياء ؟ أم تراه يخطو مكبلاً بما رُسمَ له من تقاليد وعادات وغير ذلك مما لا دخل للعقل فيه ؟ لقد كتب أوولتر بادجوت Walter Bagehot :

في أواسط القرن الماضي كتابه الناقد ، «الفرزاء والسياسة» متنبئاً فيه النظرية الداروينية عند النظر في حياة الناس الاجتماعية ؛ ولربما كان الأقرب إلى مادة الكتاب أن يسمى «البيولوجيا والسياسة» ما دام هدفه استخدام النظرية البيولوجية عن التطور ، في تفسير سلوك الإنسان في المجتمع ، لكن لعل المؤلف قد أراد «بالفرزاء» كل علوم الطبيعة بما فيها البيولوجيا ؛ على أي حال فالذى يلفت نظرنا عنده هو توكيده بأن الإنسان في أولى مراحله من الحضارة ، إنما تحكم فيه شمولية اجتماعية صارمة ، لا يستطيع حيالها أن ينفرد لحياته الشخصية بما يملية عليه منطق عقله ؛ على أن ذلك الطغيان المستبد بالأفراد في تلك المرحلة لم يكن سلطاناً رجل فرد بعينه ، بل هو طغيان «كابوس العادات» (أو «قرص العادات») كما يسميه بادجوت فالعادات الاجتماعية — أو قل التقاليد — هي التي ترسم الطريق وتحدد الأوضاع ، وعلى الأفراد أن ينساقوا لها — بغير تفكير — وإلا أهلكتهم قبيلة أخرى تلأحّم أفرادها برباط تقاليدها فلم ينفرط عقدهم بانفراط كل منهم «بفكرة» العقلي ؛ على أن «بادجوت» يمضي في تحليله لبين لقارئه أن مرحلة استبداد «العادات» بالناس ، تزول مع الزمن زوالاً جزئياً ، حين يؤول الأمر في بعض المواقف إلى «العقل» وأحكامه ، شريطة أن يظل للعادات القديمة سلطانها في بقية الميدان ، وإلا تشتق المجتمع وانحلت روابطه ؛ وإلى هذا الحد يمسك «الللاعقل» بزمامنا ، ثم نظل نعيذ لأنفسنا القول المكرور ، بأن الإنسان متميز «بعقله» .

إننا نكتب هذه الصفحات من هذا الكتاب لنبين — فيما هو آت من الفصول — أن في الثقافة العربية القديمة ، التي هي «تراثنا» — إلى جانب ما أفضنا فيه القول من مواقف «عقلية» — حالات من اللامعقول لا ينبغي أن نغتصب عنها أبصارنا ؛ ولكننا آثرنا أن نقف في هذا الفصل وقفه طويلة عند فكرة «اللامعقول» نفسها لنعلم ماذا يراد بها في عصرنا الحاضر ، وفي

غيره من العصور ؛ إذ هنالك كثرة من أصحاب الرأي في عصرنا ، تسمى هذا العصر باللامعقولية ، برغم ما فيه من «علوم» ، أو ربما بسبب ما فيه من علوم أنتجت آلات خنقت الإنسان فأراد أن يتنفس بعض الهواءطلق في مجال اللاعقل واللاعلم ؛ وحسبنا من لامعقولية هذا العصر أن نرى كم من الألفاظ الضخمة التي تحرك جماهير الناس إلى حد القتال وسفك الدماء ، إنما هي ألفاظ تسير الناس ، لا بما قد تدل عليه من وقائع الدنيا حولهم ، بل بما ربطه لهم أولو الأمر في أنفسهم من معان لها ، وبهذا يكون اللفظ ومعناه حركتين تتلاحقان في «عادة» بدنية واحدة ، ولا شأن للعقل بأي معنى من معانيه في الأمر ، كما تقول للطفل الصغير «ثلاثة في أربعة» فيرد عليك من فوره «اثنا عشر» وهو لا يذري لماذا ، ولا من أين جاءت هذه «الاثنا عشر» ؟ اعرض على الناس أمراً معيناً ، أو فكرة معينة ، تجئك منهم الإجابات المحفوظة منطلقة من الأفواه كالسهام ، كل بحسب ما قد حفظ عن ملقيه ؛ فالأمر الواحد أو الفكرة الواحدة ، تستثير في رقة من الأرض لفظ «التقدمية» وفي رقة أخرى لفظ «الرجعية» كأنما الأفكار كالأنهار أو الجبال محدودة بمناطقها الجغرافية ، فالمملايا في آسيا ، والألب في أوروبا ، وكلمنجaro في إفريقيا ؛ بل الأمر في دنيا اللفظ أدهى وأمر ، لأن أمثال تلك الألفاظ الهامة الملقة المحفوظة بما تستتبعه من ردود الفعل ، هي في الحقيقة شحنات وجدانية يشحّن بها صدر الأدمي ودماغه ، فتصبح تحت جلود الناس كالقماقم الأسطورية التي حبست فيها المردة والجن ، فإن وقع عليها عاشر وكشف عنها الغطاء ، امتلأت السماء بدخانها وروعدها وبروقها ؛ فماذا تكون اللاعقلية إن لم تكن هذه الحالة واحداً من معالمها ؟ خذ كتاباً أو مقالاً مما يكتب بجمهور الناس في شؤون حياتهم السياسية بصفة خاصة ، واختر منه أضخم لفظه وأشدّه وقعاً في التفوس ، ثم ضع مكانه أي لفظ شئت ، واربطه مع تفوسهم بالروابط نفسها ، ثم انظر هل تَغْيِّر في أمور الحياة العملية شيء ؟ الأغلب ألا ترى فرقاً في رجع

الصدى بين هذه وتلك ، كل ما يُطلب منك أن تنتسى في الناس «العادة» التي يوقرون بها اللفظ الجديد بمثل ما عودتهم أن يوقروا سواه ، ففي كلتا الحالتين يجيء السلوك استجابةً للألفاظ بغير إعمال للعقل .

— ٦٠ —

العقل — نقولها مرة أخرى — هو حركة انتقالية دائمة ، ينتقل بها الإنسان خطوة بعد خطوة حتى ينتهي بتلك الخطوات إلى هدف مقصود ، كائناً ما كان ذلك الهدف ، وكائنة ما كانت تلك الخطوات الموصولة ؛ وإن هذا ليصدق على ميدان العلوم — رياضية كانت تلك العلوم أم طبيعية — كما يصدق على ميادين الحياة العملية الجارية ؛ لكن أمثل هذه المواقف العقلية ليست هي كل ما في حياة الإنسان ؛ ففي حياته حالات أخرى كثيرة لا يجيء فيها السير على هذا النحو ، وإنما يكون الأدراك فيها بلحمة واحدة شبيهة بلمعة الضوء الخاطفة ، فلا انتقال عندها من مقدمات إلى نتائج ، أو من شواهد وبيانات إلى حكم ؛ وأمثلة ذلك كثيرة شديدة التنوع ؛ فكل دفعه وجدانية هي من هذا القبيل ، وكل فعل غريزي صادر عن مثل هذا الأدراك المباشر للهدف ووسائله معا ؛ وكل تذوق لشيء من نتائج الفن — من موسيقى إلى شعر وتصوير وغير ذلك — هو أيضاً من نوع الأدراكات اللحظية المباشرة ، ثم كل أدراك حديسي مما يدرك به الفلاسفة أحياناً مبادئهم الأولى التي يجيئون بعد ذلك ليستخرجوها منها نتائجها هو كذلك أدراك بغير «العقل» وإن يكن العقل بعد ذلك هو الذي يستخرج النتائج من تلك المبادئ ، وفوق هذا وهذا وذلك نذكر حالات المتصوفة التي قد يكتبون لنا عن أوصافها بعد ذلك ، فقرأ لهم لعلنا نتبين ما يشبه تلك الحالات أو لعلنا نتصورها من بعيد أو من قريب .

وستحاول في الفصول الآتية أن نستعرض مشاهد من أمثل هذه المواقف اللامعقولة في تراث أسلافنا ، لتبين كيف جاءت حياتهم مزبجاً من معقول

وغير معقول ، ولنعلم أنه من قبيل الإسراف في القول أن نصفهم بهذا وحده أو بذلك وحده ، وكل ذلك تهيئة للصورة التي تمكنا من الحكم لأنفسنا بماذا يصلح أن يكون همزة الوصل بين ثقافتنا العصرية وثقافتهم ؛ ولا بأس هنا من تكرار ما قد ذكرته في مناسبات أخرى ، وهو أن الجانب العقلي وحده هو الذي يصلح للاستمرار بين ماض وحاضر ، وأما حالات الوجودان وما يدور مداره فهي مقصورة دائماً على أصحابها ، لا يجوز نقلها من فرد إلى فرد ، ودع عنك أن نقلها من جيل إلى جيل ، اللهم إلا إذا كان «التعبير» عن تلك الحالات هو مما نفذ به صاحبه من الحالة الفردية الخاصة إلى حقيقة الإنسان أينما كان ، كما يحدث كثيراً في الشعر العظيم والفن العظيم ، وهذا هنا يتساوى — أو يكاد يتساوى — في أعين الحاضرين كل تراث انساني نفذ أصحابه إلى صيغة النفس الإنسانية لا فرق في ذلك بين تراث عربي وغير عربي ، فالتراث اليوناني — مثلاً — يكون لغيرنا ولنا ، كما يكون التراث العربي لنا ولغيرنا على حد سواء ، وأما ما يميزنا من سوانا — في ماضينا وفي حاضرنا — اذا أردنا أن يكون بين الحاضر والماضي تيار حيوي واحد ، فهو — فيما أظن — نوع المشكلات وطرائق حلها ، وذلك أدخل في باب العقل كما رأينا .

لقد عقد برتراند رسل فصلاً — هو من أجود ما كتب في حياته الفلسفية — أراد أن يميز فيه بين قطبي الرحم في حياة الإنسان الثقافية ، اللذين هما — بصورة مجملة — التصوف في ناحية ومنطق العقل في ناحية أخرى ، ففي الحالة الأولى يكون الأدراك مباشراً وبغير مقدمات ، وفي الحالة الثانية يكون الأدراك على مراحل وخطوات ، ويتبين ذلك أن تعتمد الحالة الثانية على «التحليل» بينما يرفض أصحاب الحالة الأولى كل ضروب التحليل ، لأنه — كما يقولون — يمزق كيان الحقيقة فيفسده ؛ وأطلق برتراند رسل على بحثه ذاك عنوان : «التصوف والمنطق» ، ثم جعل هذا

العنوان نفسه عنواناً لكتاب يضم ذلك الفصل إلى مجموعة من فصول أخرى .

وإنه لما ينفعنا في موضوعنا هذا أن نوجز ما قاله رسول في التفرقة بين «المقطن» «والتصوف» لأنها هي نفسها التفرقة بين المقبول واللامقبول في سياق حديثنا .

لقد سار الانسان في محاولته أن يتصور العالمَ من حيث هو كُلُّ واحدٌ ، مدفوعاً بداعين مختلفين كل الاختلاف ، وقد يتلاقى هذان الدافعان معاً في انسان واحد ، وقد لا يتلاقيان ؛ فأولهما هو الذي يحفز الانسان الى النظر الى الوجود نظرة التصوف وأما الثاني فيحفزه الى النظر بوسيلة العقل نظرة العلماء ؛ ولقد استطاع نفر أن يبلغوا قمة العبرية بالدافع الأول وحده كما استطاع نفر آخر بلوغ تلك القمة بالدافع الثاني وحده ، لكن لعل أعظمهم جمِيعاً هم أولئك الذين اجتمعوا لهم عناصر المعرفة العقلية وعنابر الادراك الصوفي في آن معاً ؛ وقد يكون أفلاطون مثلاً جيداً مثل هذا الالقاء بين الجانين ، وإنما يتحقق هذا الالقاء حين يربك العقلحقيقةً ما عن الوجود ، فإذا بوجданك الحادِّ المتذبذب الغزير يضر بك ، في تلك الحقيقة نفسها التي رأيتها رؤية عقلية ، الى أعمق جذورها ؛ فالعلم أو العقل هو الشعلة التي تضيء مراحل الطريق بدايةً ووسطاً ونهايةً ، أما الوجودان — أو قل التصوف — فهو الذي يغوص بك إلى الأعماق ، ولقد اجتمعت عند أفلاطون — وعند غيره — رؤية السطح والأعماق معاً ، وعندما نكون — مع العقل ومنطقه — على الأسطح الظاهرة ، لا يجتمع نقيسان في شيء واحد وفي لحظة واحدة ومن جهة واحدة ؛ فإنما أن يكون الشيء موجوداً أو غير موجود ، موصوفاً بالصفة الفلاطية أو غير موصوف ؛ وأما حين نغوص في الأغوار مع الوجودان ، فعندئذ لا يكون على الانسان من حرج أن يقرر النقيسين معاً ، فالشيء المعين هو كذلك وليس بكلداً في آن واحد ، كالذي يقوله هرقلطيتس (وهو من اجتمع فيهم نظرة العقل

ورؤية الوجودان معاً) حين يقول : «إننا نخطو في النهر نفسه ولا نخطو ، إننا موجودون (في اللحظة ذاتها) وغير موجودين » ؛ فتلك هي لغة التصوف ، ولللحظ معن القارئ أن طرقليطس هذا عبارة أخرى أكثر شهرة ، تدل على نظرية العقل بلغة العلم ، وهي التي قال فيها : «إنك لا تستطيع أن تخطو في النهر نفسه مرتين ، لأن تيار الماء المتجدد لا ينفك دافقاً» ؛ ولقد أصاب ابن تيمية حين قال عن المتصوفة القائلين بوحدة الوجود إنساناً وإلهًا : «... هؤلاء الاتحاديون يجمعون بين النفي والإثبات ، كما يقول ابن سبعين : «عينُ ما تَرَى ذاتٌ لا تُرَى ... ، ونحو ذلك ، لأن مذهبهم مستلزم الجمع بين النقيضين» (حقيقة مذهب الاتحاديين لابن تيمية) .

ليعدّنا القارئ إذا أطلنا الوقوف هنا عند التصوف وخصائصه بالقياس إلى العقل ومنطقه ، لأن في التفرقة بينهما مفتاحاً ينفتح لنا به أفق فسيح لا يخلط فيه بين معقول ولا معمول ، حتى إذا ما أمسك القارئ بهذا المفتاح وقرأ فصولنا التالية عن اللامعمول في ترااثنا ، أدرك الأساس الذي أقمنا عليه وجهة النظر .

فهناك خصائص أربعة تتميز بها رؤية الصوفي للوجود ، وتختلف على أساسها تلك الرؤية بما تقتضيه النظرة العلمية إلى ذلك الوجود :

أما الخاصة الأولى ، فقد أشرنا إليها فيما أسلفناه ، وهي اعتقاد الصوفي في «الحدس» وسيلة للأدراك ، وذلك في مقابل المعرفة الاستدلالية التحليلية ، التي هي المعرفة العلمية ؛ أعني أن الصوفي يعتمد على رؤية للحق تأتي إليه بعنة ، وهي تأتي نافذة إلى أعمق الأعماق الخافية وراء الظواهر الظاهرة للحواس ، ثم هي إذ تأتي إنما تفرض نفسها على صاحبها فرضاً بحيث لا يكون له قيلٌ بردها أو بالتشكيك في صدقها ؛ ولذلك أن

تقيس هذا كله الى السير المتمهل البطيء الذي يخطو به العقل وهو على حذر ، كلما تناول موضوعا بالدراسة ؟ وإنها للدراسة — مع هذا التمهل الحذر — معرضة للخطأ ولا تضمن لصاحبها اليقين ، ثم هي فوق هذا دراسة تقف عند الظواهر كما تبدي للحواس ولا تنفذ خلال تلك الظواهر إلى المحجوب وراءها لتكتشف عنه الحجاب .

إن منا أناساً — وهل أقول إن الناس أجمعين ؟ — تصادفهم لحظات يستقرّهم فيها وجدان داخلي عنيف تجاه كائن معين أو تجاه شيء بذاته ، فإذا بذلك الوجдан يهزمهم هزا حتى ليروا ذلك الكائن أو هذا الشيء على غير ما يراه به سائر الناس بحواسهم المعتادة ؛ فقد يغمرهم حب عميق ، أو غضب شديد أو نشوة أو رزء أو حزن إلى آخر هذه الحالات التي تنتابنا جمِيعاً ، فإذا الكائنات والأشياء تتلوّن في أنفسهم بلون جديد ؛ ومعنى ذلك أن العلاقة تنفص بين ما يرونـه في بواطنـهم وبين ما هو موجود في الواقع الخارجي كما يراه سائر الناس ؛ وإذا ما طالت هذه الوقفة الانفصامية بصاحبها ، أصبحت نفسه الداخلية في عزلة عن دنيـا الناس ، واستحال التفاهم بينـه وبينـهم ، فهو يرى ما لا يرونـ ، وهم يرونـ ما لا يرىـ ؛ وهذا هنا يغلب على تلك النفس المعزولة أن تبتعد من ذاتها أطياقاً غريبـة ، تحسـبـها هي الدنيا وكائنـاتها ؛ على أن هذهـ الحالة الفاصلة بينـ الإنسان وبينـ واقـعـ الأشيـاء ، إذا كانت تـتـابـ كـثـرـتـاـ عندـ فـيـصـ الـوجـدانـ وـشـدـتهـ ، فإنـ قـلـةـ قـلـيلـةـ منـ النـاسـ هـمـ الـذـينـ يـتـخـذـونـ منـ تلكـ الحـالـةـ نفسـهاـ باـباـ يـلـجوـنـهـ ليـخـرـجـواـ مـنـهـ إـلـىـ عـالـمـ رـحـيـبـ الجـبـاتـ يـرـونـ فـيـهـ العـجـائـبـ ، وأـوـلـئـكـ هـمـ جـمـاعـةـ المـتصـوفـةـ .

تبـداـ النـظـرةـ الصـوفـيةـ عـنـدـمـاـ يـحـسـ المـتصـوفـ بـأـنـ أـمـراـ كـانـ مـلـغـزاـ قدـ اـنـزـاحـ عـنـهـ الحـجـابـ ، فـانـكـشـفتـ لـهـ فـجـاءـ حـقـيـقـةـ كـانـتـ خـبـيـةـ وـرـاءـ ذـلـكـ الحـجـابـ ، فـيـرـاهـاـ هـوـرـؤـيـةـ مـبـاشـرـةـ لـاـ سـيـلـ فـيـهاـ إـلـىـ شـكـ ، حتـىـ وـإـنـ خـفـيـتـ عـنـ سـائـرـ

العالمين ؟ إنها رؤية «اليقين» ، وهي رؤية بال بصيرة لا بالبصر ، إذ لو كانت رؤية بصرية لشهدتها كل ذي عينين ؛ وقد ينعم الصوفي برؤيته تلك ويصمت ، فاً صراً خبرته الروحية تلك على نفسه ، ولكنه أيضاً قد يتأمل فيما بعد ما قد تَمَرَّس به من تلك الخبرات الروحية ، أو الحالات التي انكشف له فيها الحجاب عمما وراءه ، ثم يحاول أن يجري تلك الحالات في لفظ ينقل إلى الآخرين عن طريق الإيحاء شيئاً قريباً مما مرّ به ، وعندئذ نستطيع نحن سائر عباد الله الذين لم تكشف عنهم الحجب ، ولم يروا إلا ما شهدته أعينهم التي في رؤوسهم ، أقول إننا عندئذ قد نقرأ ما كتبه المتضوف عن حالاته ، فتلهمنا بما نستطيع قدراتنا التخيلية أن تستلهم ، فواضح من هذا أن كل كتابة جرى بها قلمٌ تصوّفي وكل عبارة نطق بها وسُمِّيَّت عنه ، مما أراد به نقل خبرته الروحية إلى الآخرين ، هو من قبيل الشعر الذي يخرج من مجال المقولات مهما تكون له من قيمة تعبيرية في مجال الفن الأدبي ؛ وإن أعجب العجب في هذا الصدد هو أن الأدوات نفسها التي ندرك بها المدركات العقلية هي الأدوات التي يعدّها المتضوفة مؤدية إلى الوهم والضلالة ؛ فإذا كانت المشاهدات العلمية وسائلها الحواس ، فالحواس عند الصوفي لا ترى إلا الظاهر دون الباطن ، والحق إنما يكون — عندهم — فيما هو بباطن مستور ، ولا يكون أبداً فيما تراه الأ بصار مما يظهر لها على أسطح الأشياء ؛ وإن كانت المعرفة العلمية قائمة على تحليل الموضوع المراد معرفته إلى عناصره الأولية التي منها يتَّألف ، فالتحليل عند الصوفي يفسد علينا حقيقة الشيء ، لأن حقيقته هي في جملته مجتمعة في مركب واحد ، لا في أجزائه وهي فرادى ؛ والخلاصة هي أنه بينما «العلم» يقف دائماً عند حدود ما يظهر لنا من الكون يزعم المتضوفة أن العالم الحق هو ما يكمن وراء الظواهر ، فهم بذلك يعيشون في عالم غير عالمنا الذي نعيش فيه ، ومن ثم يبطل بينما تبادل المعرفة على النحو الذي تألفه في العلوم وفي الحياة العملية على حد سواء ؛ وإن هذا العالم المستور

عنا والمكشوف للصوفي ، يبهره بهرا قد يُشع في رجفة الخوف ، وكثيرا ما يراه الصوفي وكأنه يرى نورا ساطعا يستعصي على الرؤية الكاملة ، ويغيب إليه أن الحقيقة الباهرة تلك تروع منه وتتخفي كلما ظن أنه قد أوشك على شهود كامل ، فتراه عندئذ ينحو باللائمة على ما يزال باقيا عنده من غلالات الأباطيل التي تخلقها في الإنسان حواسه ؟ وإننا إذ نشبّه رؤية المتصوف هذه برؤيه الشاعر والفنان والعاشق الوهان بموضوع حبه ، فاتما نضيف القول بأن هؤلاء الأشباء جميعا لا يتلقون من هذا العالم المحجوب إلا لمعات خافتة يرونها ثم يعودون إلى حياة الحس المألف ، وأما المتصوف فيعمق روحه في ذلك الضوء غمسا ، فلا عجب أن نجد المتصوفة على عقيدة راسخة بأن ما يعرفونه هم عن «الحق» يمثل تلك الرؤية المباشرة المستقرة فيما تراه ، لا يجوز أن يقاد إليها أي معرفة أخرى ، فكل معرفة أخرى — ومنها المعرفة العلمية ذاتها — إن هي إلا جهالة عماء إذا قورنت بالحقيقة التي تشرق على المتصوفة في لحظات وجدهم .

* * *

تلك الرؤية الكاشفة عما حجبته الأستار عن سائر الناس ، هي اذن أولى خصائص التصوف ، وهي خصيصة تكفي وحدها لتدخل التصوف في عالم اللامعقول ؛ ثم تجيء الخاصة الثانية ، وهي أن الصوفي يوحد الكون كله في كيان واحد لا يقبل الانقسام ولا التجزئة ولا التحليل ؛ فوهم الحواس هو الذي يحملنا على الظن بأننا نعيش في عالم من كثرة : فأجناس كثيرة وأنواع متباعدة ثم أفراد لا يحصيها العدد ، فتتوهم أن كل كائن من هذه الكائنات وحدة قائمة بذاتها ، ترتبط مع سواها بعلاقات مختلفة ؛ ولكن الصوفي برؤيته النافذة إلى ما تخفيه الظواهر ، لا يلبث أن يرى حقيقة واحدة لا تعدد فيها وإن تعددت تجلياتها .

ومن هذه الخاصة تفرع أخرى ، وهي أن الصوفي ينكر انقسام الزمن

إلى ماضٍ وحاضرٍ ومستقبلٍ ؛ إن مثل هذه التجزئة لتيار واحد لا تكون إلا عند من ينحصر بصره في اللحظة الراهنة ، ثم يضيف إليها شطراً من الزمن سبقها وشطراً آخر سيلحق بها ؛ أما عند من يعلو على هذه النظارات المحددة فإنه سوف يرى الكل في لعنة واحدة تضم الحقيقة من أرذلها إلى أبدتها ؛ وإن نفي التجزئة عن الحقيقة الكونية الواحدة ، وبالتالي نفيها عن الزمن ، لينقلنا إلى خاصة رابعة من خصائص النظرة الصوفية ، ألا وهي إزالة القوارق الموهومة التي تميز بها ما نسميه الخير عما نسميه بالشر ؟ فهذه قسمة لا تمليها علينا إلا مصلحة اللحظة الراهنة ، وأما الرؤية الشاملة للحقيقة الكونية الواحدة فلا ترى إلا تلك «الحقيقة»، الواحدة الحالصة والتي لا خير عندها ولا شر ، وإنما هنالك «الحق» في ذاته وكفى ؛ ومن ثم ترى المتصوفة يتجردون ويترسّرون عن مشاعر البشر المألوفة لنا من غضب ورضا ، وحزن ومرح وغير ذلك ، إنهم لا يحسون الألم فيما يؤلم الناس ولا يشعرون باللذة فيما يلتذ به الناس ؛ إن أمل المتصوف وجهاده ورياسته لنفسه إنما تهدف كلها إلى بلوغه حالة من السكينة التي لا تهزها أعاصار الرغبات والشهوات .

— ٦١ —

من هذا كله تنشأ لنا أسئلة أربعة ، تلقي الإجابة عنها ضوءاً قوياً على الفواصل التي تفرق بين «المعقول» و«اللامعقول» فهل حقاً تتميز رؤية الحدس عن رؤية العقل بما يجعل الرؤية الأولى كاشفة عن اليقين ، على حين أن الرؤية الثانية كثيراً ما تؤدي بنا إلى ضلالات وأوهام ؟ وهل هو حقٌّ ما يزعمونه من أن كل انقسام للأشياء وكل تجزئة وكل تحليل هو من قبيل الأوهام التي تنحرف بنا عن رؤية الحقيقة ؟ وهل الأزلية موصولة بالأبدية في وحدة ليس فيها ما هو ماضٍ ومستقبلٍ ، وإنما هي حقيقة واحدة حاضرة دوماً وإلى الأبد ؟ ثم ما حقيقة الخير والشر من وجهة النظر الصوفية وغير

الصوفية : أصحىح أن ادراكنا لهذه التفرقة وهم ، وأن الحق في ذاته يعلو على مثل هذه التفرقات ، فالحق حق ولا شيء أكثر من ذلك ولا أقل ؟

* * *

وأهم ما يهمنا من هذا — فيما له مسٌّ مباشر بموضوعنا ، وهو أن نفرق بين المقبول واللامقوقول ، لنكون على بيته بحدود هذا وحدود ذاك — هو ما يفصل نوعي الادراك اللذين ما ينفك الفلاسفة يتعرضون للتمييز بينهما ، وهما : الادراك بالعقل والادراك بالحدس ؛ فال الأول هو — كما ذكرنا طريق العلم وما يدور مداره من معارف — والثاني هو ما يقول المتصوفة ومن لفَّ لهم إنه طريقهم إلى الحق ؛ الأول يخطو حتماً من مقدمة أو مقدمات ، من شاهد أو شواهد ، إلى نتيجة أو نتائج ؛ وأما الثاني فلا يخطو ، وإنما هو ينتهي حيث يبدأ ، لأنه لمعة بارقة تتم فيها رؤية الحقيقة بغير مقدمات ولا شواهد ، وإن تكون صالحة بعد ذلك لتوليد النتائج ؛ وواضح أن النوعين قد يتعاونان في عملية واحدة ؛ وبالحدس تلمح الفكرة التي تصلح أن تكون «مبدأ» نبدأ منه السير بخطوات العقل إلى حيث شاء لنا ذلك السير من نتائج .

ولك أن تُقرَّب فكرة الحدس إلى تصورك ، فتجعل من هذا الحدس وما نسميه «بالغرizia» شيئاً واحداً ؛ فإذا قلنا إن الإنسان يدرك بعض الحقائق بحسه ، فكأننا قلنا إنه يدرك تلك الحقائق بغرizia ، وإن شئت أيضاً فاجعل من «الحدس» و«الغرizia» مرادفين في المعنى — فيما يمس سياق حديثنا هذا — «للوجدان» ؛ فكلها أدوات في الفطرة البشرية لا تحتاج إلى تعلم واكتساب ، ومع ذلك فهي — كما يزعمون لها — أدوات إدراكية تبلغ اليقين بلمحات واحدة ؛ وإنه ليجدر بنا هنا أن نذكر أمراً له أهميته لمن يتبع مراحل التاريخ الفكري ، وذلك هو أن العصور الفكرية قد يختلف بعضها عن بعض ، في أن عصرًا تسوده طريقة العقل في الادراك ،

فيجيء عصر آخر في إثره ليعدل الميزان بأن يجعل للغرizia — أو للوجдан — الغلبة والرجحان ؛ وبالطبع قد يصطدم الجانبان في العصر الواحد ؛ فانتظر إلى القرن الثامن عشر في فرنسا ، كم أعلن فيه فولتير وغيره من الموسعين من شأن العقل ، فلم يكن من روسي إلا الثورة على تلك العقلانية الجامحة ، فيدعى للغرizia وللفطرة وللمشاعر ، وتبعه في ذلك الرومانسيون لفترة طويلة

ويرى برنارند رسل في هذا الفصل الذي بحث فيه موضوع «التصوف والمنطق» أن لا تعارض فيحقيقة الأمر بين الرؤية بالغرizia — أو بالحدس — وبين مهمة العقل بعد ذلك في التحليل الذي يرتب عليه تأييده لما رأته الغرizia أو تفنيدا ، بمعنى أنه من غير الصواب أن نزعم — كما يزعم التصوفة والرومانسيون وأمثالهم — بأن الغرizia إذا رأت فلا بد أن تجني رؤيتها يقينا لا يتطرق إليها الشك ؛ وذلك لأن الغرizia ، أو البصيرة ، أو الوجدان ، أو الحدس ، أو ما شئت له من أسماء ، قد يرى على لحظات الزمن المختلفة ما ينقض بعضه بعضا ، أي أنه قد يرى اليوم أمرا ثم يرى نقضه غدا ؛ ومن ثم يجيء دور العقل الذي لا غنى عنه ، وهوأن يحلل ويخبر ويتحقق ، ليرفض — من تلك المناقضات — ما ينبغي رفضه ، ويستبقي ما يحدره بأن يبقى ؛ فلئن كانت بصيرة الوجدان قادرة على الكشف ، فالعقل من ناحيته يكتفي بدور المراقب والمراجع ، ليميز في «الكشف» المزومة بين القمح والشعير ، ثم لينسق العناصر المقبولة في رقعة واحدة متکاملة النسخ والبناء .

هذه حقيقة ذات أهمية بالغة في موضوعنا ، وأرجو أن ترسخ في ذاكرتنا إلى أن يجنب حين الفصول التالية ؛ فلنذكر جيداً منذ الآن أن التصوف — مثلا — (والكلام ينصب على أنصار «اللامعقول» بمختلف صوفهم) له كل الحق في أن يقول إنهرأى كذا وكذا مما لا نستطيع نحن رؤيته معه ، لكن الذي لا حق له فيه هوأن يدعى لرؤيته يقين الصدق ،

لأنه هو نفسه — في لحظة أخرى — قد يرى التقييض ، وأذن فلا بد من أداة أخرى ، وهي أداة تملّكها جمِيعاً ، متصوفة وغير متصوفة ، وأعني بها أداة العقل ومنطقه ، لكي ترقب وتراجع وتنسق وتستبقي من الحقائق ما يستحق الدوام ؟ ومعنى ذلك أننا نحن أبناء هذا العصر ، إذ نجد بين أيدينا ذخراً من مخلفات الأقدمين في مجال اللامعقول ، لا يجوز لنا القبول الأعمى ، ولا الرفض الأعمى ، فلا يجوز القبول بحججة أنها إدراكات وجданية أحسَّها أصحابها بفطرتهم الصافية فهي بمنجاة من الخطأ ، كما لا يجوز لنا الرفض بحججة أنه من اللامعقول الذي يتناهى — من حيث المبدأ نفسه — مع العقل ؛ بل الأدنى إلى الصواب هو أن تنظر نحن الخلف ، بالعقل وحده إلى ما قد خلفه لنا السلف من لمحات اللاعقل ، لندمج في حياتنا ما يمكن أن يتافق مع ما نراه بدورنا في عصرنا .

ليست الغريرة مقصومة من الخطأ ، هذا ما نلح في تقريره لتجده منه متکاً لنا عند النظر إلى ادراکات المتصوفة ؛ وإنه لما يلاحظ أن الإنسان كلما تعرض لضعف في قواه العاقلة — في حالات المرض والعجز — ارتدى إلى غريزته يستهديها ، زاعما أنها أصدق ما يهدى سائراً على طريق ؛ ومع ذلك فمما يلفت النظر أن هؤلاء الذين يشيدون بسداد غرائزهم في أحکامها على الناس والموافق والأشياء ، لا يكتنون عن اتهام غرائز الآخرين بالضلال اذا ما اختلف هؤلاء الآخرون معهم في إدراك ما يدركون ؛ فكأنما العصمة التي تمتاز بها الرؤية الفطرية الغريزية مقصورة على فريق من الناس دون فريق .

وانظر — على ضوء هذا — إلى الفلاسفة الذين يبدأون بناءًاتهم الفكرية بمبدأ يزعمون له الصدق المطلق لكونه رؤية حدسية ؛ ألا يكفي للتردد في قبول دعواهم أن نجد هذه «المبادئ» على غير اتفاق فيما بينهم ؟ إنه لو كانت رؤية الحدس لما هو حق أمر مفروض ومفروغ من التسليم

بصوابه ، بحجة أنها رؤية منبثقة عن الفطرة ذاتها ، لما جاز أن يرى هذا الفيلسوف تقىض ما يراه ذلك ؟ فبأي شيء نراجع أقوال هذا وذلك بغية القبول أو الرفض ؟ إن هذه المراجعة وسيلة واحدة : هي العقل ؛ وهذا كانت وجهة النظر التي أريد اصطناعها إزاء مأثورات الأقدمين ، هي أن نحاسبهم بأدلة العقل ؛ فما ساير العقل من مأثورهم أخذناه ، وما لم يسايره جعلناه موضوعاً للتذوق والتسلية ، فلا نأخذ منه مأخذ الجد ، مهما قيل في منزلة قائليه من أرباب الوجدان النافذ خلال الحجب الكثيفة التي ابتلانا الله بها — نحن البشر — فحالت بيننا وبين رؤية الحق كما يزعمون .

ولا بأس هنا في أن نسوق فيلسوفاً معاصرانا ، لتناقشه في تفرقته بين ادراك «الحدس» وإدراك «العقل المنطقي» ، لأنه من يأخذون بوجهة النظر الصوفية التي ترکن إلى الحدس دون العقل في رؤية «الحق» ؛ فهو يقول في تمييزه بين الأداتين ، إن العقل إنما يحوم حول الموضوع الذي يدركه — على أن الحدس يغوص إلى صوبه ؛ العقل تعتمد رؤيته على زاوية النظر إلى الشيء المراد العلم به ، وكلما اختلفت تلك الزاوية اختلفت الرؤية ؛ حتى إذا ما أدرك ما استطاع ادراكه ، لم تكن له بعد ذلك وسيلة إلا في أن يسوق ادراكه ذلك في رموز — كالفاظ اللغة أو مصطلحات العلوم — وأما الحدس فلا هو في حاجة إلى زاوية خاصة للنظر ، ولا هو يستخدم رموز اللغة أو سواها ، لأنه ملكُ لصاحبِه ولا سبيل إلى نقله إلى الآخرين ؛ فلا غرابة أن وجدنا المعارف العقلية كلها «نسبية» تعتمد على ظروف كثيرة ، وأما الحقيقة التي يدركها الحدس فمطلقة .

لأنَّ ترى شيئاً بحسسك معناه أن تدمج ذاتك في ذاته ، وأنْ تقع منه على ما هو فريد فيه ، وإذا قلنا ذلك فكأننا قلنا إنك تقع منه على الجانب الذي يستعصي على أي تعبير ، إذ بماذا يكون التعبير إلا بالرمز اللغوي الذي لا يكون إلا أدلة «تعيم» لا أدلة تفرييد ، وهو بالضرورة أدلة تعيم ، لأنك

تستخدمه في جميع الحالات المشابهة على حد سواء ، فاذا كان ما قد رأيته بالحدس «فريدا» لا أشبه له ، فهو ليس مما يوصف برموز اللغة أو ما يقوم مقامها ؛ ويضرب لنا برجسون مثلاً لهذا النوع من المعرفة الحدسية التي تغوص إلى صميم الشيء المدرك لترى فيه ما هو «فريد» بغير أشباه ، معرفة الإنسان لذاته ؛ «فهناك حقيقة واحدة — على الأقل — نمسك بها في داخل نفوسنا بطريق الحدس لا بطريق التحليل البسيط ، وتلك هي «ذات» الفرد الذي يستبطن نفسه ليراها ، فهو يرى ذاته في حالة فيضها خلال الزمن ، أعني أنه يرى نفسه في حالة ديمومتها على امتداد الزمن» (مقدمة للميتافيزيقيا ، ص ٨ من الترجمة الانجليزية) . . . لكن برجسون لم يسعه إلا أن يقول لنا هذا القول بوسائل الرموز اللغوية التي اتهمها بالعجز عن حمل ما قد أدركه في ذاته بطريق الحدس .

يقول برجسون عن العقل المنطقى إنه أداة عملية مهمتها أن تتحقق للإنسان القدرة على البقاء ؛ لكن الأمر إذا جاوز حدود منافع العيش ، وقف ذلك العقل نفسه موقف الحيرة والعجز تجاه ما تبديه الحياة من خصائص ، في الوقت الذي يمكن للحدس — أو الغريرة — أن تدرك ما قد عجز عنه العقل ادراكاً مجملًا مباشرًا ؛ ويعلق برتراند رسل على ذلك بقوله إننا بمنطق العقل وحده استطعنا أن ندرك ما هنالك من صراع بين الأحياء من أجل البقاء ، فلو كان العقل على ضلال في إدراكه ، لسقطت من أيدينا نظرية التطور البيولوجي كلها ، إذ هي نظرية استدعاها العقل ، مع أنها هي النظرية الماثلة في ذهن برجسون حين يتحدث موازناً بين العقل والغريرة ، وقائلاً إن العقل — لكونه حديث الظهور في سلم التطور — فهو وشيك الزلل ، على حين أن غريرة الحيوان — لأنها ضاربة إلى أول نشأة الحياة — فهي مسددة الرؤية نحو الصواب دائمًا .

إننا على أحسن القروض التي تؤيد الحدس ، نقول إن الحدس وذكاء

العقل معاً ظاهرتان ابنتها على طريق التطور البيولوجي ، وأن كليهما نافع للبقاء على حد سواء ؛ ولكن لماذا لا نقول كذلك إن العقل قد جاوز حدود المنفعة وأتسع لها تطوراً ثقافياً وحضارياً ، على حين بقيت الغريرة عند حدود المنفعة في حفظ البقاء ، وأنها إذا لم تكن عامل تعويق للحضارة ، فليست على كل حال عملاً مساعداً ؛ فالادراك الفطري المباشر ، الذي تسبّه إلى الغريرة ، أو إلى الوجдан ، أو إلى الحدس ، إنما هو على أشدّه في الأطفال لا الراشدين ، وعند السُّدُّج لا الذين أرهقتهم الثقافة وتهذيبها ؛ بل هو على أشدّه عند طائفة من ذوي البلاهة ، ولذلك كثيراً ما رأينا جمهور الناس «يتبركون» بهم ، وينصتون إلى لغورهم وكأنه الحق يجري على ألسنة الملهمين .

وهل صدق برجسون حينما زعم العصمة من الخطأ للادراك الحديسي المباشر ؟ لأنّه مثل الذي ساقه ، وهو معرفة الإنسان لنفسه من باطنِه ، قائلًا إنه عندئذ لا ينطوي حقيقتها ! فهل صحيح أنّ الإنسان يعرف عن نفسه اليقين ، أم تراه — في أكثر الحالات — مضللاً في ذات نفسه لا يعرف عن حقيقتها إلا أقل القليل ، إلى أن يتناوله سواه من أصحاب التحليل النفسي فيكشفون له عن أغوار لم يكن له قبل بكتشها بكل ما في وسعه من حدس إذ هو يستبطن ذاته ؟

إن للادراك الحديسي (وأرجو ألا يغيب عن ذهن القارئ أن الأدراك الحديسي هو نفسه طريقة المتصوفة في إدراك «الحق») أقول إن لهذا الأدراك الحديسي حسنة هي التي قد تقلب إلى سيئة ، وتلك هي أن ما تدركه يمثل هذه الطريقة المباشرة ، تبدو وكأنها تفرض نفسها فرضاً علينا ولا تدع أمامنا سبيلاً لارتياب ، فتأخذنا العقيدة الثابتة بأن ما قد أدركناه هو «الحق» لا شبهة فيه ؛ فلو كان الأدراك الحديسي مضمون الصدق كما يزعمون له ،

ل كانت عقidiتنا تلك في يقين صدقه حسنة أي حسنة بالقياس إلى مدركات العقل المعرضة للشك والخطأ ؟ أما وقد رأينا أن ما يدركه الحدس معرض هو الآخر للخطأ ، فها هنا تكون السائبة ، لأن صاحب الحدس سيظل موقفنا بصواب معرفته الحدسية ، منكراً لكل الشواهد التي تنفي عنها ذلك الصواب المظنون ؛ فماذا ترى عندئذ في انسان ترك زمامه في حياته لضروب من الاعتقاد ثبت بطلانها ؟ ولتعدّ مرة أخرى الى معرفة الانسان ل نفسه ، فهي — كما قلنا — معرفة حدسية مباشرة ، ولننظر كم تعاني إذا أردنا أن نزحزح إنسانا عن عقيدة له في نفسه خاطئة ؟ وقد يشاء الحظ المنكود بلجاعة من البشر أن يوضع لهم في مكان الزعامة منهم رجل آخر خطأ معرفة نفسه ، فحسبها — مثلا — مجدة للحرية تشدّها لها وللناس أجمعين ، وتنتظر أنت فلا ترى في تلك النفس إلا طعانا ، فهيبات للناس عندئذ أن يبدلوه عن نفسه عقبة عقيدة ، وإلى الجحيم من يتحكم فيهم من مجموعة البشر ، مضللاً بفكرته عن نفسه ، إذ لا أهمية عندئذ لكل ما قد امتلأت به نفسه تلك من أطيب التوایا .

وإن هذا الجمع بين الحسنة والسيئة في الادراك الحدسي من الانسان لنفسه : الحسنة إذا تصادف أن جاء ذلك الادراك صادقا ، فهنا تكون له قوة الإيمان بما تفعله من معجزات ، والسيئة إذا جاء الادراك الحدسي كاذبا ، فيؤدي بصاحبها وبالناس الى التهلركة صدورا عن نية طيبة ! أقول إن هذا الجمع بين الحسنة والسيئة في الادراك الحدسي ، نراه كذلك في عقيدة الانسان فيمن يحب ، سواء كان ذلك المحبوب المأ أو انسانا من البشر ، أو حتى نظاماً من النظم الاجتماعية أو مذهباً من المذاهب الفكرية ؟ فهنا أيضا نقول إنه لو جاء العلم الحدسي صادقا ، كانت النعمة الكبرى لصاحبها ، لأنه في هذه الحالة سيعلم الحق علما له شدة الایمان الراسخ ؛ ولكن يا لها من نكبة إذا جاءت المعرفة الحدسية على بطلان .

فعتقدت ترى العجب إذ ترى صاحبها يخطط في ضلال وهو على إصرار
المؤمنين :

أليس من حقنا — والحالـة بالنسبة للرؤـية الصوفـية هي هـذه — أن
نكتـفي من تراثـنا الصـوفي كـله بـنظـرة كالـتي نـظرـها إلـى نـاتـج شـعـري صـبـ
أـصـحـابـهـ فـيـ «أـحـواـلـهـ»ـ النـفـسـيـةـ عـنـ صـدـقـ بـيـنـهـمـ وـبـيـنـ أـنـفـسـهـمـ ؟ـ وـاـذـ نـحـنـ
اـكـفـيـنـاـ بـهـذـهـ النـظـرـةـ الـفـنـيـةـ إـلـىـ تـرـاثـ الصـوـفـيـ ،ـ كـانـتـ مـعـايـرـنـاـ فـيـ الـحـكـمـ
عـلـيـهـ هـيـ الـمـعـايـرـ الـتـيـ نـحـكـمـ بـهـاـ عـلـىـ قـصـائـدـ الـشـعـرـ ،ـ لـاـ الـمـعـايـرـ الـتـيـ نـقـيـسـ
إـلـيـهـاـ أـقـوـالـ الـعـلـمـاءـ عـنـ الـوـجـودـ الـوـاقـعـ ،ـ بـلـ أـقـوـاـلـهـ عـنـ الـنـفـسـ الـأـنـسـانـيـةـ
ذـاتـهـ ،ـ وـبـذـلـكـ تـزـيـعـ عـنـ صـدـورـنـاـ عـبـءـ التـبـعـةـ الـتـيـ تـحـسـهـاـ كـلـمـاـ رـأـيـنـاـ
نـتـاجـاـ عـظـيمـاـ حـقـاـ لـتـصـوـفـ بـارـزـ ،ـ فـأـخـذـنـاـ الـحـيـرـةـ :ـ أـنـلـقـيـ جـانـبـاـ بـهـذـاـ النـتـاجـ
وـهـوـدـرـةـ فـنـيـةـ نـقـيـسـةـ ؟ـ أـمـ نـهـنـدـيـ بـهـ فـيـ سـلـوكـنـاـ فـيـضـيـعـ مـنـاـ وـاقـعـ الـحـيـاـةـ ؟ـ

— ٦٢ —

تـنـهـيـ النـظـرـةـ الصـوـفـيـةـ بـأـصـحـابـهـ — وـلـنـذـكـرـ أـنـهـ نـظـرـةـ لـاـ تـبـنىـ عـلـىـ
مـنـطـقـ الـعـقـلـ — إـلـىـ الـكـشـفـ عـنـ وـحدـةـ كـوـنـيـةـ شـامـلـةـ بـغـضـ النـظرـ عـمـاـ قدـ
تـوـهـمـنـاـ بـهـ الـحـوـاسـ مـنـ تـعـدـدـ وـتـكـثـيرـ فـيـ الـكـائـنـاتـ وـالـأـشـيـاءـ ؟ـ وـهـمـ — أـعـنيـ
الـمـصـوـفـةـ — إـذـ يـنـقـلـونـ إـلـيـنـاـ مـاـ قـدـ أـدـرـكـوهـ بـطـرـيـقـ الـاـشـرـاقـ مـنـ أـمـرـتـلـكـ الـوـحدـةـ
الـوـاحـدـةـ ،ـ قـدـ يـجـدـونـ مـاـ قـلـوـبـاـ مـقـبـلـةـ مـتـعـاطـفـةـ ،ـ لـاـ قـدـ نـرـاهـ فـيـ عـقـيدـتـهـمـ
مـنـ تـأـيـدـ لـعـقـيـدـةـ أـخـرـىـ عـنـدـنـاـ جـاءـتـ إـلـيـنـاـ عـنـ طـرـيـقـ الـدـيـنـ ،ـ فـسـرـعـانـ
مـاـ نـخـلـطـ بـيـنـ «ـتـوـحـيدـ»ـ يـقـولـ لـنـاـ الصـوـفـيـ إـنـهـ مـارـسـهـ فـيـ لـحـظـاتـ استـغـرـاقـهـ
فـيـ مـحـبـوـهـ ،ـ وـ «ـتـوـحـيدـ»ـ آخـرـ جـاءـتـ بـهـ الرـسـالـةـ الـدـيـنـيـةـ وـحـيـاـ عـلـىـ الرـسـولـ
فـأـمـاـ بـهـ إـيمـانـاـ — هـوـ كـلـ إـيمـانـ — يـعـتمـدـ عـلـىـ تـصـدـيقـ مـاـ قـدـ سـمـعـ ،ـ لـاـ عـلـىـ
الـدـعـوـيـ بـأـنـنـاـ قـدـ رـأـيـنـاـ شـيـئـاـ أـمـ مـارـسـنـاـ شـيـئـاـ بـأـيـ جـانـبـ مـنـ حـقـيـقـتـنـاـ الـبـشـرـيـةـ ؟ـ
لـاـ بـلـ إـنـ الـمـصـوـفـةـ أـنـفـسـهـمـ ،ـ بـعـدـ أـنـ يـقـولـوـاـ إـنـهـمـ إـنـمـاـ رـأـوـهـ كـمـاـ يـرـىـ
الـأـنـسـانـ نـورـاـ يـضـيـءـ ،ـ يـعـودـونـ فـيـحاـولـونـ التـمـاسـ «ـمـنـطـقـ»ـ يـؤـيـدـونـ بـهـ صـدـقـ

رؤيتهم ، كأنما نسوا أن ما زعموه هو أن إدراكهم لما أدركوه قد جاء
إشرافاً مباغتاً على قلوبهم ، على حين أن حجاج المطلق ذو طابع آخر هو
بعد ما يكون عن لمعة من الضوء تنفذ في القلب .

ليس علينا من حرج إذا نحن وقفنا موقف الرفض تجاه ما زعمه المتصوفة
في طريقة وصولهم للحق ، وفيما زعموه من وحدة الكون واتحادهم الذي
حققوا مع الله سبحانه ، فيها هوذا ابن تيمية يقول عنهم في «حقيقة مذهب
الاتحاديين» ما نصه : «وأما هؤلاء الاتحادية فبتوا على أصلهم الفاسد ،
وهو أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود ، وصار ما يقع في قلوبهم
من الخواطر — وإن كانت من وساوس الشيطان — يزعمون أنهم أخذوا
ذلك عن الله بلا واسطة ، وأنهم يُكلّمون كما كُلّمَ موسى بن عمران :
وبيهم من يزعم أن حالم أفضل من حال موسى بن عمران ، لأن موسى
سمع الخطاب من شجرة ، وهم — على زعمهم — يسمعون الخطاب من
حي ناطق» .

الفصل التاسع

يَقْظَةُ الْحَالِمِينَ

— ٦٣ —

لست أجادل هنا في أن يكون العالم أولاً يكون في نعيم من أحلامه، لكن الذي أقرره هو أن المتصوف رجل يحلم في يقظته ، وسواء أوجده الشوّة في أحلامه تلك أم لم يجدها ، فهو على كلتا الحالتين ليس مؤهلاً بأحلامه للدخول في دنيا العمل ؛ إنه لا ينجز شيئاً لا ل نفسه ولا لغيره ، إلا أن تزول عنه تلك الحالة التي ملأته بأوهام الحلم حتى لتعجز عيناه أن تبصر ما تراه العين ، وأذناه أن تسمع ما تسمعه الأذن ؛ نعم إنه بعوض لنفسه ما فقدته حواسه برأي وأنعام ينفرد بها دون سائر الناس ، لكنها لهذا السبب نفسه لا تصلح متكأً يرتكز عليه في أن يسلك طريقاً بين كائنات الواقع ؛ وبالتالي فهو لا يمدنا بخبرة تفيد ، مهما أمدنا بمادة لها عند القراءة سحرها ؛ وسأسوق لك أمثلة من أقوالهم لترى كم هي شديدة الشبه برأي العالمين .

يقول الشيخ نجم الدين الكبّيري (في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي) في كتابه «فوانع الجمال وفواتح الجنان» (تحقيق المستشرق فرتizer ماير أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة بازل بسويسرا) :

«يا حبيبي ! أطبق جفنيك وانظر ماذا ترى ؟ فإن قلت لا أرى حينئذ شيئا ، فهو خطأ منك ؛ بلى ، **تُبصِّرُ** ، ولكن ظلام الوجود — لغط قربه من بصيرتك — لا تجده ، فإن أحبت أن تجده وتبصره **قُدَامك** — مع أنك مطبق جفنيك — فتنقص من وجودك شيئا ، أو أبعد من وجودك شيئا ؟ وطريق تنقيصه والإبعاد منه قليلا ، المجاهدة ! ومعنى المجاهدة بذلك الجهد في دفع الأغيار ، أو قتل الأغيار ، والأغيار : الوجود والنفس والشيطان» . (ص ٢) .

هذا رجل ينصحنا — لكي نرى الحق — أن نكتف بالبصر ، لعتمد على البصيرة ، شريطة أن نقتل ثلاثة أعداء تحول دون أن تدرك بصائرنا ما هو في وسعها أن تدركه إذا رفعت عنها تلك الحجب ، وهؤلاء الثلاثة الأعداء هي أحاسينا ، ثم أنفسنا ، ثم بعدهما الشيطان ! وكيف أقتل الجسد ببصره وسمعه وذوقه وشمئه ولمسه ؟ أقتله بالجوع الذي يذبله ويفنيه ؟ ثم كيف أقتل النفس ؟ أقتلها بطمس شهواتها ورغباتها وموتها وغرائزها وعواطفها وانفعالاتها ! فافرض أنتي قد أفيت ما أفيت من جسدي ، وقتلت ما قتلت من نوازع نفسي ، فكيف أقتل العدو الثالث الذي هو الشيطان ؟ وهل يبقى لهذا الشيطان مطعم في جسد ذئبي ونفس جفت عصارتها ؟ وهل يمكن لصاحب جسد ونفس كهذين الا تهوم في رأسه أطیاف وأشباح هي التي — اذا ما استيقظ وعيه لحظة من غيبوبته — قد يطلق عليها اسم «الحق» ؟ إبني لأذكر في هذا الصدد تجربة قام بها العالم النفسي الحديث «وليم جيمس» ، وهي أن عرض بعض أشخاص تجارت به لرائحة الغاز الى الدرجة التي أفقدتهم القدرة على تركيز الحواس فيما حولهم ، فطفقا ينطقون بعبارات ، سجلها الباحث ، فإذا هي شديدة الشبه بما يزعم لنا كثير من أهل التصوف أنهم رأوه أو سمعوه .

ولنمض مع الشيخ «الكبيرى» في حديثه ؛ فلقد أراد أن يُبصِّرنا ببعض

ملامح الأعداء الثلاثة التي أوصانا بقتلها إذا أردنا لل بصيرة منا أن تدرك الحق ؛ وألفت نظر القارئ هنا إلى استخدام المتحدث للألوان في وصفه ؛ فاما الوجود المادي — وهو العدو الأول ، فهو في بداية الأمر «ظلمة شريرة» حتى إذا ما صفا قليلاً اتخذ هيئة «الغيم الأسود» ؛ لكنه إذا ما حلّ به الشيطان كان ذا لون أحمر ؛ فلو أصلحتَ من أمر وجودك هذا — أي جسده — على التحو الذي أوصانا به الشيخ المتضوف ، وهو أن تقتله بالجوع ، «صفا وايضاً مثل المزن» .

ويجيء دور العدو الثاني — النفس — فلونها أمام الرائي أزرق كحرقة السماء ، «ولما نَبَعَنْ كَبَعَانَ الماء من أصل اليَبُوعِ» ، فإذا ما حلّ بها الشيطان تحولتْ وكأنها «عينٌ من ظلمة ونار» ؛ وأما العدو الثالث — الشيطان — فقد يتشكل قَدَّامك كأنه زنجي طويل ذو هيبة عظيمة ، يسعى كأنه يطلب الدخول فيك ، وإذا طلبت منه الانفكاك فقل في قلبك : يا غياث المستغيثين أغثني ! فإنه يفر عنك ؛ واعلم أنه يبصر بك وتتصير به ، وثيابه مخيطة بشيابك ، فإذا فصلت ثيابك من ثيابه ، عمي بصره وتَعَرَّى عن ثيابه» (ص ٣) . . . صور تصلح أن تساق في قصيدة من الشعر ليعبر بها الشاعر عن نفسه المكروبة كيف تلتمس طريق خلاصها ؛ أما إذا رأيناها بغير منظار الشعر — ومن الشعر ما هو أقرب شيء إلى رؤى الأحلام — فعندئذ يكون ضلالنا الذي لا يُسأل عنه صاحب القول المفروء .

ولعل الشيخ بعد أن كتب ما وصف به الشيطان من أنه «نار» أخذه القلق لعلمه بأن «الذَّكْرُ» (أي «الله») نار كذلك ، واذن فيتحتم أن يفرق لنا بين نارين ، حتى لا نخلط بين نار هي الجلال نفسه ونار هي الشيطان ، فيقول : «الفرق بين نار الذَّكْرِ ونار الشيطان ، أن نيران الذكر صافية سريعة الحركة والصعود إلى القوى ، ونار الشيطان في كلر ودخان وظلمة ، وكذلك بطبيعة الحركة ؛ وكذلك يفرق بين النارين بطرفي الحالات : فإن

السيار (= السالك طريق التصوف) إذا كان في ثقل عظيم وضيق صدر ، وقد تعتز عليه الذّكر ، ولا ينطلق له القلب ، ولا ينشرح له الصدر ، وكأنَّ أعضاءه كادت تُرْضَ رضاً بالحجارة وهو يشاهد النار المظلمة ، ف فهي نار الشيطان ؟ وإن كان السيار في خفة ووقار وشرح صدر وطيبة قلب وطمأنينة ، وهو مع ذلك يرى نارا صاعدة صافية ، مثل ما يشاهد أحدنا النار في الحطب اليابس ، فهي نيران الذكر في فضاء الصدر » (ص ٤) . . . فليمتنعنا هذا التصوير الشعري لما يكون من فرق بين حالة يشيع فيها الضيق وأخرى تنفرج فيها الغمة ، لكن هذا كله شيء ، والوقفة العقلية من هذه المشكلة نفسها — ضيق النفس أو انفراجها — شيء آخر .

ولا يفوتنا هنا الشيخ المتتصوف الكاتب أن يدرك الفرق بين «ما نعلمه بعقولنا» و «ما نشاهده باليعيان» — أي بالبصرة ؟ ففي عبارة جميلة — بمقاييس الشعر — يصور لنا كيف يمكن «أن نشاهد عيانا ما علمناه عقلاً» وذلك بأن نقتل من أنفسنا مقوماتها ولو إلى حد محدود ، وما تلك المقومات إلا ضروب أربعة من الوجود : ترابيًّا ومائيًّا وناريًّا وهوائيًّا ، وهي كلها معوقات لا تخلص منها خلاصاً كاملاً «إلا بالموت الكبير الأخير» ؟ لكننا — إلى أن يجيئنا هذا الموت الكبير الأخير — نستطيع أن نُفْتَنَ من هذه المعوقات بعضها ، فعندئذ تكشف لك روئي عجيبة ، يقول الشيخ نجم الدين : «إذا شاهدت بحاراً تعبّرها وأنت فيها مستغرق ، فاعلم أنه قناء الحظ المائي ، وإذا كانت البحار صافية وفيها شموس غريبة أو أنوار أو نيران ، فاعلم أنها بحار المعرفة !» . . . ليلحظ معي القارئ هذه الصور الجميلة يرسمها صاحب رؤية فنية ؟ فهي إن لم تكن أحلاماً رأها الشيخ بالفعل في نعاسه ، فهي كالأحلام يذكرها ويدرك تأويلها معها ؟ فإذا أنت أفتنت الجانب المائي من طيتك ، رأيت نفسك وكأنك تعبّر بحاراً صافياً في أعماقها شموس ساطعة وأنوار ونيران ، ومعنى

ذلك أنك عندئذ قد انحاب عنك غشاء الجهل وجاءت إليك المعرفة دافقة في صدرك . . . ثم يمضي الشيخ في تصويره : «وإذا شاهدت مطرا ينزل ، فاعلم أنه مطر ينزل من محاضر الرحمة لإحياء أراضي القلوب الميتة» .

ولنقطع حديث الشيخ «الكبير» لحظة لنعود إليه بعد حين ، فنضع بين يدي القارئ ، قوله آخر لتصوف آخر عظيم القدر في دنيا التصوف ، هو «عبد القادر عبدالله السهروردي» ، أورده في كتابه «عوارف المعرف» تأويلاً للآية القرآنية : «أنزل من السماء ماء فسالتْ أودية بقدرهَا» ، لترى كيف تتشابه الرؤى عند المتصوفة ، فالمطر عندهم — من التصور الشعري — معرفة تهتدى إليها القلوب برحمة من السماء ؛ يقول السهروردي في تأويل هذه الآية ما معناه إن «الماء» هنا هو «العلم» و«الأودية» هي «القلوب» ؛ ويستشهد «بابن عطاء» الصوفي في قوله تعليقاً على قول الله تعالى : «أنزل من السماء ماء» : «هذا مثل ضربه الله تعالى للعبد ، وذلك إذا سال السيل في الأودية ، لا يفي في الأودية نجاسة إلا كنسها وذهب بها ، كذلك إذا سال النور الذي قسمه الله تعالى للعبد في نفسه لا تبقى فيه غفلة ولا ظلمة» وكذلك يستشهد السهروردي في تأويل «أنزل من السماء ماء» بتصوفة آخرين غير «بابن عطاء» ، فقد قال بعضهم إن الماء الذي أنزل الله من السماء هو «الكرامات» يأخذ منها كل قلب بحظه ونصيبه ؛ وأما الأودية التي يسل فيها ماء «الكرامات» فهي قلوب علماء التفسير والحديث والفقه ؛ وكذلك تسيل بذلك الماء النازل — ماء العلم أو ماء الكرامات — أي تفسير منها شئت — قلوب الصوفية من العلماء الزاهدين في الدنيا ، التمسكين بحقائق التقوى ، وهي تسيل بقدرهَا ، فمن كان في باطنها لوثٌ مجنة الدنيا من فضول المال والجاه وطلب المناصب والرفعة ، سال وادي قلبه بقدره — فأخذ من العلم طرقاً صالحة ، ولم يحظ بحقائق العلوم ؛ ومن

زهد في الدنيا اسع وادي قلبه فسالت فيه مياه العلوم (عوارف المعرف ، ص ١٣—١٤) .

هكذا وجد السهروري — وغيره من استشهد بأقوالهم — المطر النازل من السماء يراه المتضوف في الحلم (أم هل يقصدون أن المتضوف يراه في يقظته الحالة — لأدري) معرفة بأسرار الحق يفتح لها قلب الزاهد ، كمارأينا الدلاله الرمزية نفسها عند نجم الدين الكبوري ؟ ولنعد إلى الشيخ نجم الدين في تصوراته لن أهلk من نفسه جوانبه المادية ماذا يرى ؟ ولقد أسلفنا القول فيما يراه من أمات جانبـه المائي ، كيف يجد نفسه خائضاً في بحر المعرفة خوضاً وشموس المعرفة وأنوارها هناك تستطع في القاع ، ومطر المعرفة هاطل عليه من السماء ؛ فالماء يحيط به من كل أقطاره ، ليغوصه عما قد تخلص منه ، وأعني الجانب المائي من طبيعته ! ولننظر فيما تخلص من عنصره التاري ثم من عنصره الهوائي كيف يكون : «إذا شاهدت زيرانا وأنك خائن فيها ثم تخرج عنها ، فأعلم أنه فناء الحظوظ التاريه ، وإذا شاهدت بين يديك فضاءً واسعاً ورجحاً شاسعاً ومن فوقه هواء صاف ، وتري في نهاية النظر ألواناً كالخضراء والحرمة والصفرة والزرقة (ليلاحظ القارئ اشغال الشيخ بالألوان في تصويره) فاعلم أن عبورك على هذا الهواء إلى تلك الألوان ، علامـة حـيـة الـهـمـة ، والـهـمـة معـناـها الـقـدـرـة» (فوائح الجمال وفواتح الجنـالـلـلـشـيـخـ نـجـمـ الـدـيـنـ الـكـبـرـيـ ، ص ٦—٧) ويقول المؤلف في ختام عبارته «الملونة» السالفة ، إن أمثال هذه المعاني التي يراها المتضوف مصورةً في تلك الصور ، إنما هي معان تنطق بأنفسها ، بلسانـيـ الذـوقـ والـماـهـادـةـ ؟ فإنـكـ تـذـوقـ بـنـفـسـكـ ماـ تـشـاهـدـهـ بيـصـيرـتكـ ، وـتـشـاهـدـ بيـصـيرـتكـ ماـ تـذـوقـ بـنـفـسـكـ : «وـهـوـ أـنـكـ متـىـ شـاهـدـتـ الـخـضـرـاءـ أـحـسـتـ مـنـ قـلـبـكـ انـطـلاـقاـ وـمـنـ صـدـرـكـ انـشـراـحاـ وـمـنـ نـفـسـكـ طـيـةـ وـمـنـ رـوـحـكـ لـذـاذـةـ وـلـبـصـيرـتكـ قـرـةـ ، وـهـذـهـ صـفـاتـ الـحـيـاةـ» . . . فالـأـلوـانـ

السنة تنطق بالحق للمتصوف ، إذا وجدها بارقة فهو ميسّر له في طريقه ، وإذا رأها باهتة صفراء فهو في شدة وكرب مما يعاني من أفاعيل الشيطان ؟ وكأنما يريد الشيخ نجم الدين أن يؤيد هذه الإشارة بما نراه جميعاً في طبائع الأشياء والأحياء من حولنا : ألا تدل خضررة النبت على قوته وحياته وسرعه نموه ، بقدر ما تدل صفتره على ضعفه وذبوله ؟ ثم ألا تدلل ألوان الوجوه على عوارض خافية ما لم يفصح عنها لون الوجه ، فحمرة الوجه تدل على شيء وصفتره تدل على آخر وهكذا ؟ ونحن نعيد ما قلناه مرة ومرة وثالثة : هذا كله تصوير جميل لرؤبة المتصوف ورؤاه ، فهي معرفة لحقائق الأشياء «بالذوق» وبالعيان المباشر ، ولكن هذا كله شيء ، والنظر العقلي شيء آخر .

يروي لنا هذا الشيخ المتصوف — نجم الدين الكبري — عن نفسه ، كيف صعد إلى السماء ، أو نزلت السماء إليه — لا أدرى — فيقول : «عَرَّجْنِي مَلَكٌ فجاءَ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي ، فَالْتَّرْمِنِي وَحَمَلَنِي وَدَارَنِي وَجَهِي ، فَقَبَّلَنِي ، وَنَسْعَثَنَّ نُورَهُ فِي بَصِيرَتِي ثُمَّ قَالَ : بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ، وَعَرَجَ بِي قَلِيلًا ثُمَّ وَضَعَنِي ؛ كُنْتُ أَسْمَعُ وَقْتَ السُّحْرِ — وَأَنَا ذَاكِرٌ فِي الْخَلْوَةِ — تَسْيِيعَ الْمَلَائِكَةِ ، وَكَانَ الْحَقُّ نَزَلَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا ، فَأَسْرَعَتْ الْمَلَائِكَةَ فِي قَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خَافُوا وَطَلَبُوا النِّجَاهَ ، كَالصَّبِيِّ بِخَافِ الْأَبِ إِذَا غَضِبَ عَلَيْهِ وَهُمْ بِالضَّرِبِ ، فَيَقُولُ : تُبَّتْ ! تُبَّتْ ! ». (ص ١٠ من المرجع المذكور) .

ومثل هذا القول — بمعناه ان لم يكن بلحظه — مما تراه شائعاً في كتابات المتصوفة ؛ وأما أنه بعيد عن المعمول بعده المجرة والسديم فذلك واضح ، ولكتي أريد أن أضيف إلى ذلك أنه قول لا أراه يندرج حتى فيما يجوز أن يُعدَّ وجداناً شعرياً ، لأنه ليس بذى مضمون على الإطلاق ، لا من جهة «العقل» ولا من جهة «الشعور» ؛ واذن فماذا يكون ؟ إنه لا شيء ،

فلا نفع لنا من ورائه ولا إيحاء بما ينفع ، ولا غذاء فيه لقلب ولا إيحاء بما يريح القلب ويرضي .

ومع ذلك ففي وهم هذا الشيخ أنه قال بالعبارة التي أسلفناها كلاماً يعدّ من «خواطر الحق» ؛ ذلك أنه يعقب عليها بتعليق أراد به أن يفرق بين ما أسماه «خاطر الحق» وما أسماه «خاطر النفس» فقال : «خاطر الحق يكون إلهاماً ، والإلهام صحيح ؛ وإذا خطر لا يعرض عليه عقل ولا نفس ولا شيطان ولا قلب ولا ملك ؛ ثم هذا الإلهام تارة يكون في الغيبة فيكون أشد ظهوراً وأقرب إلى الذوق ؛ والسر فيه أن الخواطر الحقانية هي العلم اللدني ، وهي ليست في الحقيقة خواطر ؛ بل هو علم أزلي ، علّمه الله الأرواح حين خاطبهم : ألسْت بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلْ ! وعلم آدم الأسماء كلها ، فتعلمت هي كذلك بالعلم اللدني ؛ إلا أن العلم قد يُستَر بظلم الوجود ؛ فإذا صفا السيار (أي المتصوف) وغاب عن الوجود ظهر العلم اللدني ، أو حكم من أحكامه ، فيرجع السيار إلى الوجود ومعه العلم وهو الإلهام ، وصار كالخط المكتوب على اللوح إذا اندرس بغير وقع عليه ثم أزيل الغبار عنه فيظهر الخط» (ص ١١) .

لو أتنا قرأتنا لشيخنا هذا كلاماً كهذا على سبيل التفكير التي نخفف بها عبوس الحياة العصرية بكل ثقلها ، لقلنا : نعم ونعم عين ! أما أن نقرأ في التراث صحائف ملئت بمثل هذا «العلم اللدني» الذي يبتلي في النفس إبان غيبتها عن الوجود ، ثم نشتم فيه شيئاً من رائحة الجد ، فتلك هي النكبة ! وقد تسألي : وهل من يقرأ لأمثال هؤلاء قراءة الجاد ؟ فأجيبك : بأنني قد صادفت رجالاً ، لا من عامة الناس وطعامهم ، بل كانوا من أساتذة الجامعات ، قد ملئت شعاب رؤوسهم بمادة بهذه ، يصدقونها ثم يحملون طلابهم على تصديقها وإجلالها احتراماً للسلف .

وبعد ، فانظر كيف يستطرد الشيخ في حديثه ليصل إلى ما يكون عليه المتصوف من قوة على تحقيق المعجزات الخوارق وكأنه لم يعد بشراً من البشر ، وكان الطبيعة قد تحولت لُعبةٍ يلهو بها طفلٌ كيف شاء ، يقول : «الذوق والمشاهدة ثابتان معاً ، إلا أن المشاهدة (يعني مشاهدة «الحق») سببها فتح البصيرة بكشف الغطاء عنها ؛ والذوق سببه تبدل الوجود والأرواح ؛ والذوق هو الوجدان بما يأتيك ؛ ويدخل في هذا التبدل تبدل الحواس (أرجو من القارئ أن يقرأ هذه الأسطر متمهلاً) فإن الحواس الخمس تتبدل بحواسٍ آخر ، ومثاله النوم . . . فإنه مهما نام واستخلص قليلاً عن أثقال الوجود . . . افتتحت حواسٍ آخر إلى الغيب ، من عين وسمع وشم وفم ويد ورجل وجود آخر ، فيرى ويسمع ويأخذ من لقم الغيب ويأكل — وربما يقوم من نومه بعد الأكل فيجد لذة الطعام في فمه — ويتكلم ويمشي ويطش ويصل إلى البلاد الفاصلة ، ولا يحجبه البعد ؛ وذلك وجود أكمل من هذا ؛ وربما تجد في ذلك الوجود قوة الطيران والمشي على الماء والدخول في النار ولا يحرق ؛ ولا تحتسب هذا جزافاً ! بل هو حقيقة ! وهو أخ الموت ، فما يجده العami في منامه بحسب قوة وجوده الأدنى ، يجده السيار (أي المتصوف) بين اليقظة والنام ، لضعف وجوده الخسيس ، وقوة وجوده الشريف النفيس ؛ ثم يقرى هذا الوجود الشريف فيقع الفعل إلى عالم الشهادة ، فيطير ويمشي على الماء ويدخل في النار فلا يضره . . . والحاضر معه (أي من يجالسوه من سائر الناس) محجوب بالوجود الكثيف ، لا يجد ذلك» (ص ١٨).

هكذا يقول المتصوف من الأقدمين ، وهكذا أيضاً يردد قوله ألوه الناس من المعاصرين ، منهم العامة ومنهم العلماء ! وخلاصة القول مرة أخرى هي هذه : أليس يرى النائم فيما يحلم أنه قد يفعل أي شيء مما يستحيل عليه فعله ساعات الصبح ، لأن الواقع العين يأبى عليه عندئذ أن

يتحكم فيه إلا بما تسمح له به قوانينه الطبيعية ؟ فإذا جاز هذا في النوم دون الصحو لعامة الناس ، فإنه بالنسبة لأصحاب الوجود الشرييف النفيس (كالمتصوفة) يجوز في النوم وفي الصحو على حد سواء ؛ إن الرجل من عامة الناس قد يحلم بأنه يطير في الهواء أو يمشي على الماء أو يدخل في النار فلا يصيبه الأذى ، فكذلك الرجل من الطائفة المقربة قد تفعل هذه الأفعال كلها في دنيا الواقع وعلى مرأى من الناس وسمع ! . . . وأترك لكل قارئ أن يستعيد من ذكرياته الخاصة كم مرة سمع من تحدثوا إليه عن رجال يفعلون هذه الخوارق نفسها ، يفعلونها اليوم الذي هو عهد الصواريخ تشق السماء لتهتك أستارها . . . والذي أردت أن أقوله هنا هو أن مثل هذا «اللامعقول» لا يصح له بقاء .

— ٦٤ —

تفتح الطبيعة كتابها لكل ذي عينين فيقرأ قوانينها في ظواهرها ، ثم يتعامل معها على أساس تلك القوانين ، وعندئذ يركب هواءها ويعوض في مائها ويستثبت أرضاها ويستخرج خبيثها أشكالاً وألواناً ؛ على أن يتم له ذلك كله في إطار قوانينها ، على غرار ما يتحدث انسان إلى انسان بلغته ليتفاهم ؛ وذلك هو سبيل «العقل» ؛ لكن سبيل العقل إنما هو سبيل الأقواء الصابرين على إمعان النظر في ظواهر الطبيعة لمعرفة طرائقها في السير والفعل والتفاعل ؛ أما إذا أقعد العجز نفراً عن متابعة العقل في سيله ، ثم ظلوا على رغبتهم في استخدام الطبيعة لأغراضهم ، فماذا يبقى أمامهم سوى أن يتلمسوا لأنفسهم طريقاً مختصراً إلى الغاية المنشودة ؟ هل يريدون للمربيض أن يشفى من علته ؟ إذن فلماذا يبحثون ويفحصون فيصدعون رءوسهم بالبحث والفحص عن أصل العلة من جراثيم وغير جراثيم ؟ إن فلانا الفلاي قد كرم الله بأن جعل فيه السر المكنون ، ويستطيع أن يكتب لك أحرفاً هو عليم بقدراتها ، فإذا هي الوسيلة العاجلة إلى شفاء سريع !

أم هل يريدون طعاما من جوع وليس في الدار ما يتبلغ به الجائعون ؟ اذن فلا عليهم من ارتياح الاسواق واجتلاب الأرزاق من مصادرها ، فها هؤلا فلان الفلاني على صلة بالسماء تمكنه من لمسة بأصابعه او تمنته بشفتيه ، فاذا قدر الدار ملأى باللحم والمرق والأرز وما شاءوا من ألوان الطعام ! . . . وتلك «كرامات» يهبها الله ملئ شاء من عباده المقربين ، كأنما الله سبحانه يرضيه أن تسرى الفوضى في مخلوقاته بدل أن تستعظمها قوانينها ! .

جاء في «الرسالة القشيرية في علم التصوف» عن الكرامات قوله : «ظهور الكرامات على الأولياء جائز ، والدليل على جوازه أنه أمر موهومٌ حدوثه في العقل ، لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول ؛ فواجبٌ وصفه — سبحانه — بالقدرة على إيجاده ، وإذا وجب كونه مقدور الله سبحانه فلا شيء يمنع جواز حصوله» ؛ ونحب أن نسوق على هذا القول العجيب ملاحظتين : الأولى هي أنه اذا كانت الكرامات جائزة الحدوث على مقتضيات «العقل» كما يزعم صاحب «الرسالة» ، فما حاجته بعد ذلك إلى التعليل بقدرة الله تعالى على إيجاد الكرامات ؟ إن هذا التعليل الأخير إنما يعني أن الله هو القادر على أن يغير من مجرى الطبيعة كما يشاء ، ثم له تعالى أن يهب هذه القدرة لمن يشاء ، فتكون النتيجة هي «كرامات» هؤلاء القادرين ، وأما إذا وسعنا من مجال التطبيق بحيث يشمل كل ظاهرة طبيعية في الأرض أو في السماء ، مما يقع تحت حساب العلوم ، فain ي يكون امتياز أصحاب الكرامات ؟ والملاحظة الثانية هي أن صاحب «الرسالة» قد أطلق لنفسه الأعنة كلها ، لا العنان الواحد ، في استخدامه لكلمة «عقل» حين قال إن ظهور الكرامات جائز لأنه أمر لا ينافق «العقل» ؛ إن أبسط معانٍ «العقل» هو أن تفهم الكلمة بمعناها اللغوي ، وهو أنه «عقل» أو «قيد» يحدُّ من حرية الحركة فلا يجعلها سائبة تتوجه أينما شاءت الرغبات ، فمن بين الطرق الكثيرة التي قد يتهجّها إنسان ما حيال موقف

معين ، طريق واحد يرضي عنه «العقل» وأما الأخرى فممكنته الحدوث ولكن على أساس التزوة والهوى ؟ إنه إذا كان طريق العقل في إيلال المريض من مرضه هو أن يحقن بالعقار الفلاني — مثلاً — فكيف يكون طريقاً للعقل أيضاً أن يتمتم له صاحب الكرامة بكلمات فإذا الكلمات لها فعل العقار ؟ إن طريق العقل واحد ، وأما اللاعقل فله ألف طريق ؟ فقد كان من حق صاحب «الرسالة» أن يقول : «إن ظهور الكرامات على الأولياء جائز بغير دليل» وأما أن يقول إنه جائز «بدليل» أن «العقل» لا ينافقه فقد وضع فعل الكرامة — في هذه الحالة — على مستوى واحد مع سائر أفعال الظواهر الطبيعية التي ضبطها العلماء ضبطاً رياضياً ؛ أعني أنه بذلك قد أزال عن الكرامة خصوصيتها التي هي أن تجيء مضادة لما يجري على سنت العقل مما يستطعه كل رجال العلوم .

وانظر إلى ما يقوله صاحب الرسالة القشيرية بعد أن أورد لنا عبارته السالفة الذكر : «هذه الكرامات قد تكون إجابة دعوة ، وقد تكون إظهار طعام في أوان فاقه من غير سبب ظاهر (والحظ أيها القارئ قوله : «من غير سبب ظاهر» لتزداد عجباً بعد ذلك أن يكون مما يتفق مع العقل أشياء تحدث من غير سبب ظاهر ، وسنعود فيما بعد إلى التعليق) أو حصول ماء في زمان عطش ، أو تسهيل قطع مسافة في مدة قريبة ، أو تخليص من عدو ، أو سماع خطابٍ من هاتف ، أو غير ذلك من فنون الأفعال الناقضة للعادة» (والحظ أيها القارئ مرة أخرى قوله : «الافعال الناقضة للعادة») .

بناء على هذا القول ، يمكن لصاحب الكرامة أن يُظهر للجائعين خبراً «من غير سبب ظاهر» ، أي أنه يستطيع إظهار الخبر دون أن يكون هنالك الدقيق ، ولا القمح الذي يسبق الدقيق ، ولا شجرة القمح التي تسبق حبات الغلال ، ولا التربة التي تنمو عليها شجرة القمح . . . لأنه لو كانت هنالك

‘ هذه السوابق التي تسبق الخبر ، لكان لظهور الخبر سبب ظاهر؛ أما وصاحب الكراهة يُظهره «من غير سبب ظاهر» فلا بد أن يكون قد أظهره من العدم ، من «الاشيء» من عالم غير هذا العالم ؟ وسؤالنا الآن ليس هو : كيف يتم له ذلك ، بل نقتصر على السؤال : وهل تكون هذه هي الحالة ، ومع ذلك تكون مما لا يتناقض مع «العقل» ؟ إن لمن شاء أن «يؤمن» بما شاء ، على أن يكون على وعي كامل بأن إيمانه في مثل هذه الحالة هو من «اللامعقول» حتى لا يخلط في حياته بين معقول ولا معمول ؛ وحتى يمكن للحوار يبينا أن يقوم على أساس مقبول إذا ما قلنا : إن جانب اللامعقول من تراث أسلافنا لا يجوز أن نسمح له بالتسرب في حياتنا العقلية الحاضرة .

إن أصحاب اللامعقول في تراثنا ، وأتباعهم ثم أتباعهم الذين ما يزالون رحاب الأرض ، إنما ينظرون إلى الطبيعة وتصارييفها نظرة الساحر لا نظرة العالم ؛ فما السحر ؟ هو محاولة استحداث التائج عن غير أسبابها ؛ فإذا كان نزول المطر نتيجة لعوامل مناخية معينة ، يحاولون هم أن يستزلوه بقراة التعازيم من كلام يظنون به القدرة على فعل ما يريدون ؛ وإذا كانت مقاتلة العدو في ساحة الحرب بحاجة إلى دبابات وطائرات ومعها مهارة وتدريب عند المقاتلين حتى يمكن التغلب على ذلك العدو ، فهم يأملون أن يتزلوا بعدهم الهزيمة بكلمات الدعاء يوجهونها إلى السماء ، وهكذا قل في شتى جوانب الحياة .

للكلمات عندهم ، بل لأحرف هذه الكلمات ، قوىٌ سحرية تفعل الأعجيب ، فهذا هو الشيخ المتصرف الذي أتينا بفقرات من كتابه تصور لنا عقيدة الصوفي في قدراته الخوارق ، أعني الشيخ نجم الدين الكبّري ، هذا هو ينظر في أحرف المد الثلاثة : الألف والباء والواو ، فلا يوجد لها مجرد أحرف للفتح والكسر والرفع ، بل يجعل من الألف رمزاً مشيراً إلى السماء ، ومن الباء رمزاً مشيراً إلى الأرض ؛ واذن فالألف تستدعي بقوتها قوى

«الحق» العلوي ، وأما الياء فتصيبها موجه نحو ما هو كائن على الأرض بما في ذلك قلب الإنسان بكل ما يختلف به من مشاعر ؛ وأما الواو فشأنها آخر ، لأنها وسط بين النصب والكسر ؛ ولذلك فهي الحرف الذي يمثل «الروح» إذ الروح هي همزة الوصل بين «الحق» سبحانه ، وبين الخلق من كائنات الأرض ، فهي تسكن الأبدان الأرضية من جهة ، لكنها تصدع إلى السماوات العليا من جهة أخرى ؛ ولهذا كانت الواو عند هذا للشيخ هي بمثابة الأمر الذي انتقل من قول الله تعالى : «كُنْ» إلى المخلوقات التي تكونت بفعل ذلك الأمر ؛ ويستطرد الشيخ في قوله فيتناول قول الله عز وجل : «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» بالتفسير ؛ وهو يرى في ذلك أنَّ هذه الآية الكريمة هي تفسير لمعنى الروح وليس هو بالسكت عن ذلك المعنى كما يشيع بين الناس ؛ فالروح — التي يمثلها حرف الواو لوقعه وسطاً بين الألف والياء — هي «الأمر» الإلهي صادراً بقوله «كُنْ» لما يراد خلقه «فيكون» . . . وما دامت هذه الأحرف الثلاثة عنده لها هذه القوة ، فلا بد أن يكون لها كذلك سلطان أي سلطان على خلق الأحداث أو تغيير مجرياتها (انظر «فواحة الجمال وفواتح الجلال» للشيخ نجم الدين الكبير ، ص ٥٣) .

وهذا صوفي آخر ، هو جعفر الخلدي ، يتناول كلمة «الصمد» حرفاً حرفاً ليكتشف قواها الكامنة في حروفها ؛ فيقول إنها من حروف خمسة : الصمد ؛ فأما «الألف» فدليل على أحديته ، و«اللام» دليل على الهميته ؛ وهما مدغمان لا يظهران على اللسان ويظهران في الكتابة ، فانطلق بلسانك عبارة «الله الصمد» تجد أول حرف ورد على لسانك بعد اسم الخلالة هو حرف «الصاد» ، وأما الألف واللام فيختفيان في النطق ، لماذا ؟ لأن أحديته وإلهيته خفية مستوره الحقيقة ، وذلك لأنه لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس ؛ فخفاؤه في اللفظ دليل على أن العقول لا تدركه ولا تحيط به

علمًا ؟ وأما إظهاره في الكتابة فدليل على أنه يظهر على قلوب العارفين ، ويبدو لأعين المحبين في دار السلام ؛ ثم ينتقل المتحدث الصوفي إلى الأحرف الثلاثة الباقية من الكلمة «الصاد» — أي بعد تأويله لما يكمن في الألف واللام من رمز له قوله — فيقول إن حرف «الصاد» تشير إلى أنه — سبحانه — صادق وإن «الميم» تدل على أنه مالك الملك ، وأن كل ملك غير ملكه زائل ، وإن «الدال» معناها دوامه — تعالى — في أبديته وأزليته (راجع كتاب «علم القلوب» تأليف : أبو طالب المكي ، ص ١٢١) .

ونضرب مثلا ثالثا وأخيرا لوقفات المتصوفة من الحروف ، محي الدين بن عربي في رسالة له عنوانها «كتاب الميم والواو والنون» ؛ فاسمع ما يقوله هذا الشيخ الجليل في رسالته تلك : يبدأ بحمد الله الذي اختص أهل المعروف (ويعني المتصوفة) بخصائص الأسماء وخواص الحروف ، فقد أراد الله تعالى للحروف أن تكون أمّة من الأمم ! أرجو القارئ أن يتأمل هذه المعانى العجيبة ، فللأسماء خواص غير كونها أسماء تسمى أشياء بعينها ، وللحروف كذلك خواص يجعل لكل حرف فاعلية في تسيير الأحداث إذا ما عرف المعرفون له كيف يستثنون أسراره الكوامن فيه ؛ فليست الأحرف رموزا تشير إلى مجموعة أصوات جاءت اتفاقا بين المتكلمين بلغة واحدة ، كلا ، بل هي أقرب شيء إلى جمع من أحياء كأنها أمّة من الأمم .

وينتقل ابن عربي بعد فاتحة الحمد هذه ، إلى القول بأن «أسنى الحروف وجودا ، وأعظمها شهودا : «الميم» و«الواو» و«النون» المعطورة أعيجازها على صدورها» ؛ يريد أن يقول إن هذه الحروف الثلاثة — دون سواها — هي التي إذا ما نُطقَتْ (أو كُتِبَتْ) جاء كل منها من أحرف ثلاثة ، أولها مكرر في آخرها ، ويتوسط بينهما حرف علة هو الياء في «ميم» والألف في «واو» والواو في «نون» ؛ ثم يزعم لنا ابن عربي أن حروف العلل

هذه «مؤيدة بسلطان «كن» ليكون ما لا بد أن يكون» ؟ وما معنى أن تكون الأوائل والأخر موحدة في «ميم» و «واو» و «تون» ؟ معناه أنها إشارات لما ليس له أول ولا آخر ! «اعلموا — وفقكم الله — أن الحروف سر من أسرار الله تعالى ، والعلم بها من أشرف العلوم» «ولتعلموا أن العلم بالحروف مقدم على العلم بالأسماء تقدم المفرد على المركب ، ولا يعرف ما يتتجه المركب إلا بعد معرفة نتيجة المفردات التي تركبت عنه» .

«أما (الواو) فهو حرف شريف له وجوه كثيرة وماخذ عزيزة وهو أول عدد تام ، فإن له من العدد ستة ؛ فأجزاؤه مثله وهي : النصف وهو ثلاثة ، والثلث وهو اثنان ، والسدس وهو واحد ، فإذا جمعت السادس إلى الثلث إلى النصف كان مثل الكل ؛ فيعطي (الواو) — عند أصحاب الحروف — ما تعطيه الستة من العدد عند العدددين ، كالفيثاغوريين ومن جرى على مذهبهم . . . فمن وقف على أسرار (الواو) نزل به الروحانيات العلى ترَّلاً شريفاً . . . (راجع «رسائل ابن عربي» وفيه ست عشرة رسالة) .

ولتفف هنا وقفة قصيرة شارحة ؛ يقول ابن عربي في الفقرة الأخيرة السابقة ، إن حرف «الواو» هو أول عدد تام لأن له من العدد ستة ؛ وهو بذلك يشير إلى ضرب من الترميم للحروف كان شائعا لإظهار قوة تلك الحروف ؛ فالأبجدية مرتبة هكذا : أ ب ح د ه كانت ترجم الأحرف التسعة الأولى منها بالأرقام من واحد إلى تسعة بالترتيب ، فالألف يقابلها العدد واحد ، والباء يقابلها العدد اثنان . . . وهكذا حتى تصل إلى حرف الواو فتجد أن ما يقابلها هو العدد ستة ؛ وما قيمة ذلك ؟ قيمته هي أن العدد ستة هو أول عدد «تام» ، ومعنى التمام هنا هو أننا لو جزأناه إلى أجزاء : النصف والثلث والسدس ، وجدنا أن جموع هذه الأجزاء

تماثله ؟ إن كاتب هذه السطور ما يزال بذكر كيف كان وهو في الريف المصري يقرأ على أغلفة الخطابات دائمًا كلمة «بدوح» بعد كل عنوان ، ويتساءل ما معناها وما سرها ولماذا تضاف في آخر العنوان على الغلاف ؟ فكان يقال له إنها كلمة تضاف لتضمن الخبر والسعادة لمن أرسيل إلية الخطاب ؛ فلما اتسعت قراءته فيما بعد ، عرف أن هذه الأحرف الأربع : ب د و ح هـ في حساب «الجُمْلَ» — هكذا يسمون المقابلة بين الحروف والأعداد — الأعداد التالية : ٢ — ٤ — ٦ — ٨ ، وهي كلها أعداد زوجية تتواли في ترتيب الأبجدية ، وأن هذا التوالى للأعداد الزوجية يتضمن معانٍ خير ؛ وقد كان مأولاً لنا كذلك — أيام الصبا — أن نجد الشعراء المادحين للذوي الجاه يحرصون على أن يجيء البيت الأخير من القصيدة بحيث تدل أرقام حروفه على اسم المدحوه . . . وإنما ذكرت هذه الذكريات لأدلّ بها على مدى تغلغل هذا الجانب اللاعقلاني الذي تركه لنا بعض السلف إلى أعماق التفوس على امتداد الزمن .

ونعود إلى الفقرة الأخيرة من حدث ابن عربي عن حرف «الواو» فنراه يقول إن هذا الحرف «يعطى — عند أصحاب الحروف — ما تعطيه السنة من العدد عند العدديين كالفيثاغوريين ومن جرى على مذهبهم» فلعل القارئ يلم بطرف من الفلسفة الفيثاغورية القديمة — التي كان لها أبعد الأثر فيمن جاء بعد اليونان كالعرب وغيرهم — وهي الفلسفة التي أرادت تفسير الطبيعة بالرياضية ، ولو لا غلطة أصابتهم في الأساس ، بلجاءت فلسفتهم تلك أول صيحة نحو الفكر العلمي بمعناه في أيامنا ، وهو فكر يرد قوانين الطبيعة إلى صيغ رياضية ، أي أنه فكر يرد الصفات الكيفية التي تدركها حواسنا من الأشياء إلى مقدار كمية ؛ وأما الغلطة التي أصابتهم في الأساس فضيّعت عليهم سداد الفكر ، فهي أنهم وحدّوا في تصورهم بين «النقطة» في الهندسة و«الواحد» في الحساب ؛ فإذا كانت النقطة يعادلها

الواحد ، وجدنا أن كل شكل من أشكال الكائنات المكانية يمكن النظر إلى طريقة تركيبه من نقاط المكان ، لنعلم بعدئذ العدد الذي يقابل ذلك التركيب . . . وليس المجال هنا مجال تفصيل في هذا الموضوع ، وإذا أراد القارئ فليرجع إلى أي كتاب في تاريخ الفلسفة اليونانية ؛ وبعدها هنا الوقوف عند قول ابن عربي بأن حرف «الواو» عند أصحاب الحروف يعادل العدد ستة عند أصحاب العدد ؛ وكأنما هو يريد بذلك أن يقول إننا نستطيع أن نفسر كائنات الطبيعة بأحد وجهين ، فإما فسرناها بما يقابلها من العدد كما فعل الفيثاغوريون قديما ، وإما بألأنا في تفسيرها إلى ما يقابلها من الحروف كما يحاول هو وسائر المتصوفة أن يفعلوا ؛ لكن الفرق بعيد بين الحالتين ، والغالطة هنا غليظة ؛ فمحاولة الفيثاغوريين محاولة «عقلية» لأنها تلتمس في الأشياء جانبها «الرياضي» الذي عمل على تكوينها كما هي مكونة ؛ وأما محاولته هو وأترابه أن يفسر الطبيعة بالحروف وأسرارها ، فهي إنما تقع في صميم الصميم من اللامعقول ، الذي يتلمس النتائج في غير أسبابها .

— ٦٥ —

لقد انصرف أسلافنا بكثير من جهودهم الفكرية نحو «الأوليات» و «كراماتهم» ، حتى لقد أخذوا يفرقون بقدرة تحليلية ميزة ميزة في إدراك الفوارق الطفيفة التي تختلف بها الطوائف والمذاهب بعضها عن بعض ، أقول إنهم أخذوا بهذه القدرة التحليلية يُفرقون بين «النبوة» و «الولاية» ثم بالتالي بين «معجزات» أولئك و «كرامات» هؤلاء ؛ بل ذهبت بهم الموازاة بين الصفتين إلى حد أن جعلوا للأوليات «خاتما» (أو «ختاما») كما أن للأوليات خاتماً هو محمد عليه السلام ؛ وواضح لي أن هذا الجهد الفكري كله ، من أوله إلى آخره ، مهما تكون أهميته وخطورته بالنسبة لأسلافنا ، فلم تعد بنا حاجة إليه اليوم إلا في حدود المشوقين إلى دراسة التواري

للدراسة ذاتها ؟ وستختار كتاباً نقف عنده ليكون سبيلاً إلى توضيح الفكرة لفهم بعد ذلك وجهة نظر مؤيدتها ووجهة نظر معارضيها من بين السلف أنفسهم ، ودع عنك المعاصرين .

سنختار «كتاب ختم الأولياء» للحكيم الترمذى (تحقيق عثمان اسماعيل يحيى ، عضو المركز القومى للأبحاث فى باريس) ولقد سمى الترمذى باسمه هذا نسبة إلى مدينة «ترمذ» مسقط رأسه ، وفيها قضى الشطر الأكبر من حياته ، ثم على أرضها فاض روحه ، وكانت حياته في غضون القرن الناسع الميلادى (الثالث الهجرى) .

ولقد صوره لنا فريد الدين العطار في كتابه «نذكرة الأولياء» تصويراً حياً ، فكان مما قاله عنه : «كان الشيخ الترمذى قد عقد النية في أول أمره على الرحلة لطلب العلم في رفقة اثنين من إخوانه ، وفي أثناء ذلك مرضت أمّه ، فقالت له : يا بني ! إبّي امرأة ضعيفة ، لا عائل لي ، ولا معين يعيّنى ، وإنك المتولى لأمرى ، قابل من تكلّتى وتذهب ؟ فنالت هذه الكلمات من نفسه ، وعدل عن الرحلة ، ومضى زميلاً في سبيلهما .

ثم مضى على ذلك بعض الوقت ؟ في بينما كان في إحدى المقابر ، يبكي بكاء شديداً ويقول : هأنذا قد بقيت جاهلاً مهملًا ، وسيرجع أصحابي وقد حصلوا على العلم ، إذا به يرى أمّاه — فجأة — شيئاً مشرقاً الوجه ، فسألَهُ الشيخ عن سرّ بكائه ، فأفضى إليه الفتى بحاله ، فقال لهُ الشيخ : ألا أعلمك في كل يوم شيئاً من العلم ؟ فلا يمر عليك كثير وقت حتى تسبّ إخوانك ؟ فأجا به الفتى إلى ذلك ؟ واستمرَّ الشيخ على تعليمه كل يوم ، ومضت على ذلك أعوام ، ثم عرف الترمذى بعد ذلك أنَّ الشيخ هو «الحضر» عليه السلام ! وأنه إنما حصل على هذا ببركة دعاء أمّه» (مأخذ من مقدمة عثمان اسماعيل يحيى لكتاب «ختم الأولياء» ص ١٠ - ١١) .

وكذلك ترك الترمذى بخط يده صحائف هامة كتبها بنفسه عن تربيته الروحية والعلمية ؛ وإنها لوثيقة هامة من أي زاوية نظرت إليها ؛ فهى أوثق ما نقرؤه عن حياته ، ثم لعلها أن تكون أقدم نص تعرفه عن حياة رجل من رجال الفكر الاسلامي مكتوب بخط يده ؛ نعم إنها ترجمة ذاتية شديدة الإيجاز ، إذ هي لا تجاوز بعض صفحات ؛ ولكن الذي استوقفنى منها بصفة خاصة هي الأحلام التي أخذ يرويها عن زوجته والتي كانت تراها في نومها عن حياة زوجها ، ففيها لوحات تصويرية بدعة من الناحية الفنية ، وأما قدرة الزوجة على كشف حجاب الغيب في رؤاها ، فذلك أمر كان مقبولا في عصره ، ولكن علم النفس اليوم قد قال في ذلك كلامه .

ولكن فيم كتب الكاتب الصوفى كتابه «ختم الأولياء» ؟ لقد كتبه ليوضح به فرقا هاما بين صفين من «النحو الصوفى» ، ولقد وضع لنا معيارين مختلفين نقيس بكل معيار منهما صنفا من ذينك الصفين دون الآخر ، أحدهما هو معيار «الصدق» والآخر هو معيار «المنة» ؛ أما أولهما فيستخدم حين يكون الشاطر الروحي قائما على أساس من عمل الإنسان ومكابدته وجهاده ، وأما الآخر فيكون حين تجيء الفاعلية الروحية التي من شأنها أن يكون للمتصوف ماله من كرامات ، «منة» أو جودا من الله تعالى ، بغض النظر عما قد يبدو لنا من عمله الظاهر وسلوكه الملاحظ ؛ ففي هذه الحالة الثانية تأتي المداعبة الربانية إلى من خُصّ بالمنة الالهية ، عن طريق الصلة المباشرة التي لا تحتاج إلى مراحل وسطى على الولي أن يجتازها .

عن المعيار الأول — الذي هو معيار «الصدق» — يقول الترمذى إن طريق السير أمام السالك ذات شعبتين ، شعبة منها ظاهرة والأخرى باطنة ؛ وهو يريد بذلك أن يقول إن هنالك قدين ، أو الترامين ، لا بد أن يراعيهما من أراد بلوغ منزلة الولاية عن طريق عمله ؛ فمن حيث الظاهر

ينبغي له أن يقيد جوارحه وكيانه الشريـي كله حتى ينحصر داخل الحدود التي رسمتها الشريـة ، فلا تندـ من نشاطه البدني حرـة ولا كلمة تنحرف به عن الجـادة المرسـمة ، وبهـذا تنسـجم الإرـادة مع الفـعل في اتسـاق يسلـكـهما معاً في إطار ما قد أحـله الشـرع ؟ لكن ذلك القـيد المفـوض على السـلوك الظـاهر لا يكـفي وحـده ، بل لا بدـ أن يضافـ إلـيه رقـابة باطنـية شـديدة تراقبـ النفس من داخـل ، وتـراجع نـزواتـها لـتصـحـ ما انـحرـ منها ؛ بـعبارة أخـرى واضـحة تـقول إنـ التـرمـذـي بـهـذـين القـيـدين مـعـا ، لا يـكـفيـهـ أنـ يـسلـكـ الانـسانـ السـلوكـ الصـحيـحـ الـذـي لا تـشـوـبـهـ شـائـبةـ منـ خـطاـ ، عـلـىـ حـينـ تـعلـقـ شـهوـاتـهـ مـنـ الدـاخـلـ بماـ لاـ يـرضـيـ اللهـ ؛ لاـ يـكـفيـهـ مـثـلاـ ؛ لاـ يـقـتـرـفـ الانـسانـ إـثـماـ مـنـ سـرـقةـ أوـ اعتـداءـ عـلـىـ الـحرـماتـ أوـ غـيرـ ذـلـكـ ، ثـمـ يـرسـلـ العـجـلـ عـلـىـ غـارـبـهـ لـخـيـالـهـ مـنـ الدـاخـلـ يـشـعـ لـهـ فـيـ أحـلامـ يـقـظـهـ مـاـ قـدـ حـرـمـهـ عـلـىـ نـفـسـهـ فـيـ يـقـظـهـ الـواـعـيـةـ الـمـتـجـلـيـةـ فـيـ سـلـوكـهـ الـفـعـلـيـ ؛ لاـ ، لاـ يـكـفيـهـ ذـلـكـ ، بلـ يـشـرـطـ لـمـنـ أـرـادـ بـلـوغـ مـنـزلـةـ الـولـاـيـةـ الـتـزـامـ الـجـادـةـ الـمـشـروـعـةـ ظـاهـراـ وـبـاطـناـ ، سـلـوكـاـ وـأـحـلامـاـ ؛ وبـهـذا يـرـوضـ أـعـضـاءـهـ عـلـىـ أـحـکـامـ «ـالـعـبـادـةـ»ـ كـمـاـ يـرـوضـ نـفـسـهـ عـلـىـ شـوـنـ «ـالـعـبـودـيـةـ»ـ .

ولـعـمـريـ إـنـ لـمـ لـتـلـ أـعـلـىـ مـنـ الـأـعـلـىـ ، وـلـاـ عـجـبـ أـنـ رـأـيـاـ التـرمـذـيـ نـفـسـهـ يـرـتـابـ أـشـدـ الـرـيـبةـ فـيـ قـدرـةـ الـانـسـانـ عـلـىـ تـحـقـيقـ هـذـاـ الـذـيـ يـطـلـبـ مـنـهـ ؛ بلـ إـنـهاـ لـرـيـبةـ تـساـورـ الـمـتصـوـفةـ جـمـيعـاـ فـيـ مـعـظـمـ الـأـحـيـانـ ، إـذـ يـكـادـونـ يـوـقـنـونـ ؛ كـمـاـ يـقـنـ التـرمـذـيـ بـأـنـ الـانـسـانـ الـطـامـحـ فـيـ سـلـوكـ هـذـاـ الـطـرـيقـ لـاـ بـدـ مـغـلـوبـ عـلـىـ أـمـرـهـ بـضـغـطـ طـبـيـعـتـهـ الـبـشـرـيـةـ ؛ فـيـسـلـكـ مـنـ مـراـحلـ الـطـرـيقـ مـاـ يـسـلـكـ ، وـيـعـلـوـ فـيـ مـدـارـجـهـ مـاـ يـعـلـوـ ، لـكـنهـ قـيـمـنـ فـيـ الـلحـظـةـ بـعـدـ الـلحـظـةـ أـنـ تـسـبـدـ بـهـ رـغـبـاتـ جـسـدهـ فـيـوـصـدـ أـمـامـهـ السـبـيلـ ؛ وـاذـنـ قـائـمـ يـكـونـ تـحـقـيقـ الـأـمـلـ ؟ـ وـكـيـفـ ؟ـ الـجـوابـ : إـنـ يـتـحـقـقـ بـرـحـمـةـ مـنـ اللهـ وـمـنـهـ .

فـيـنـمـاـ تـصـطـرـعـ فـيـ أـنـفـسـ «ـالـصـادـقـينـ»ـ تـزـعـاتـ وـتـزـوـاتـ وـرـغـبـاتـ

وشهوات ، يغالبها فيغلبها وتغلبه ، حتى ليندر جداً أن يخرج «الصادق» من معركة النقاء تلك بنصر حاسم لغاياته العليا على مطالبه الدنيا ، ترى صاحب «النعمة الاهية» — بفضل عون الله وجوده ورعايته وهدايته — محفوظاً من الزلل دائماً وبغير جهد مبذول ؟ فإذا كان «الصادق» مثلاً بقيود الضرورات المادية ، فإن «صاحب الملة» متحرر من تلك القيد ؟ إن «الصادق» فرد تحيط به لوازم الوجود المادي المحدود بحدود المكان الذي هو فيه والزمان الذي ينخرط في مجرى حوادثه ، وأما «صاحب الملة» فهو ذات لا تقييد بعيّن مكانها ولا بحوادث زمانها ، ومن ثم ففي مقدورها الفكاك من قوانين الطبيعة المادية كلها والسبح في سماء المطلق بلا حدود ؟ إن الرجل من الصنف الأول «صادق» وأما الرجل من الصنف الثاني فهو «صديق» .

ترى هل هناك فارق بين الأولين والآخرين في أسلوب الحياة ؟ أم أن أولئك يشبهون هؤلاء فيما ينظرون ؟ نعم هنالك فارق فيما يرى حكيم ترمذ ؛ فالأولون — في الحياة الروحية — شأنهم شأن العاملين الأجراء في الحياة المادية ؛ ألسنت ترى بين الناس في حياتنا هذه الدنيا من يعملون ونصب أعينهم الجزاء المباشر يتغاضونه على عملهم ؟ هكذا أيضاً «أهل الصدق» من الصوفية ، فهم يجاهدون أنفسهم ابتلاء منفعة ، إن لم تكن عاجلة فهي آجلة ؛ أي أنهم لم يخلصوا العمل لله وحده ، أو لوجه الله الكريم ؛ ولا عجب أن تراهم مُنكِّبين على الفعل ينشطون به ، فيصوب أبصارهم نحو الأرض ، لا يشخصون بها إلى سماء التأمل المحسن أو المشاهدة الخالصة لوجه الحق ؛ ولا كذلك «الصديقون» المنعم عليهم بالملة الاهية ، فهم — كما يصفهم الترمذى — الأحرار الأوفياء للبلاء — لا بغية لهم إلا أن يتحرروا تماماً من ربقة الفردية المحدودة الضيقة ، ليوجهوا أرواحهم نحو الحق وحده ثم لا يريدون عن ذلك جزاء ، لأنـه

هو في ذاته الجزء الأولي .

ومؤدي هذا كله — عند الحكيم الترمذى — أن «الولاية» إلهية لا إنسانية ، يوهبها صاحبها من لدن عزيز حكيم ، ولا يكسبها بفعل يؤدّيه ؛ فالخطأ أفحش الخطأ أن تقيس ولادة الأولياء بمقاييس المنطق البشري ، فهذا المنطق خاص بحياة الإنسان هنا على هذه الأرض ، لكنه لا يجده قليلاً في مجال هو من نعمة الله ورحمته على من شاء أن يُقرّبه من عباده .

ولا يفوت الترمذى أن يقارن بين «النبوة» و«الولاية» ، فيقول ما معناه إن رسالة النبوة المهمة لغرض يتصل بحياة الناس ، ولذلك كان النبي أو الرسول إنما يتلقى الرسالة من السماء ليبلغها إلى البشر ، ومن هنا لازمتها المعجزة لتكون برهاناً أمام الناس على صدقها ؛ أما الولاية فهي أيضاً إلهية ، لكنها خاصة بصاحبها ، وتحمل صدقها في ذاتها ؛ فإذا جاءت النبوة «مع» البرهان ، فالولاية «هي» البرهان .

على أن الترمذى قد يعد «الصادقين» و«الصادقين» معاً أولياء ، لكنه يظل يفرق بين المجموعتين ، إذ يفرق بين من يسمّيهم أولياء حق الله (أى شرعه ووصاياته وأوامره) وأولياء الله ؛ وسنضع بين يدي القارئ النص الآى من كلام الترمذى ، ليسمعه وهو يرسم تلك الحدود الفارقة بين الصنفين :

«أما ولي حق الله فرجل أفق من سكرته فتاب إلى الله تعالى ، وعزّم على الوفاء لله تعالى بتلك التوبة ، فنظر إلى ما يراد له في القيام بهذا الوفاء ، فإذا هي حراسة هذه الجوارح السبع : لسانه ، وسمعه ، وبصره ، ويده ، ورجله ، وبطنه ، وفرجه ، فصرفها من باله ؛ فهو رجل يؤدي الفرائض حافظ للحدود ، لا يستغل بشيء غير ذلك ، يحرس هذه الجوارح حتى لا ينقطع الوفاء لله تعالى بما عزم عليه ، فسكنت نفسه وهدأت جوارحه ؛

فنظر الى حاله فإذا هو على خطر عظيم ، لأنَّه وجد نفسه بمنزلة شجرة قُطعت أغصانها والشجرة باقية بحالها ؛ فما يؤمِّنه أن يغفل عنها قليلاً فإذا الشجرة قد بدت لها أغصان كما كان بدِّيَاً ، فكلما قطعها خرج مكانها مثلها ؟ فقصد الشجرة ليقطعها من أصلها ليأمن من خروج أغصانها ، فقطعها ، فظنَّ أنه قد كُفِّيَ مَوْتَهَا فإذا أصلها قد بدت منه أغصان ! عرف أنه لا يخلص من شرها دون أن يقلعها من أصلها ، فإذا قَلَّعَها من أصلها استراح .

فلما نظر هذا العبد الى جوارحه قد هدأت التفت إلى باطنَه ، فإذا نفسه محشوة بشهوات هذه الجوارح ؛ فقال : إنما هي شهوة واحدة ، أبىَّحَ لي منها بعضُها وحُظِّرَ علَيَّ بعضُها ، فأنا على خطر عظيم ! أحتاج أن أحرس بصري حتى لا ينْظُر إِلَى المباح ، فإذا بلغ المحظور عليه أغمض وأعرض ؛ وكذلك اللسان وجميع الجوارح ؛ فإذا غفلت ساعدة عن الحراسة رمتني في أودية المهالك ؛ فلما وقع في هذا الخوف ، ضيقَتْ عليه المخالفة جميع الأمور ، وحجزته عن الخلق ، وأعجزته عن القيام بكثير من أمور الله عز وجل ، وصار من يهرب من كل أمر ، عجزاً منه ، وخوفاً على جوارحه من نفسه الشهوانية .

قال في نفسه : قد اشتغل قلبي بحراسة نفسي في جميع عمرِي ، فمعتى أقدر أن أفكِّر في من الله وصنائعه ؟ ومتى يظهر قلبي من هذه الأذناس ؟ فإنَّ أهل اليقين يصفون من قلوبهم أموراً أنا خلو منها ، فقصد لِيَطَّهِرَ الباطن بعد ما استقام له تطهير الظاهر ، فزعم على رفض كل شهوة في نفسه لهذه الجوارح السبع ، مما أطلَقَ أو حُظِّرَ عليه ، وقال : إنما هي شهوة واحدة ، تُطَلَّقُ لي في مكان وتحظَّرُ علَيَّ في مكان ، فلا خلاص منها حتى أُبَيِّثَها من نفسي . . .

فافترقت الارادة هنا : فمنهم من صَدَقَ الله في رفضه . . . لينال ما وعد الصادقين من ثواب جهدهم ، ومنهم من صَدَقَ الله في رفضه ليلقاء بخالص العبودية غدا ، فتقر عينه بلقائه ؛ ففتح لهذا الطريق إليه ، وترك الآخر على جهده واقتضائه ثواب الصدق يوم لقائه ؛ فاما الذي فتح له الطريق إليه ، فهذا الذي ذكره في ترتيله : «والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا» (كتاب ختم الأولياء ، ص ١١٧ - ١٢٠) .

— ٦٦ —

إن كاتب هذه الصفحات ليجد محلا عليه أن يقاوم شعور الرفض الذي يقابل به مثل هذا الموقف من الولاية والأولياء ، لكنه في الوقت نفسه يحس بضرورة أن تكون بعض الصفات التي ميزوا بها الأولياء — بقسميهم عند حكيم ترمذ — نماذج مثلى لن أراد أن يعلو بنفسه عن مستوى التزوة واللموى حيثما يتطلب الأمر تبردا وتنزها وموضوعية نظر ؛ فلكلم يود هذا الكاتب أن نقل تلك الصفات العليا من «أولياء» بالمعنى الذي يجعلهم فئة تعطل قوانين الطبيعة بقوة «الكرامات» ، إلى «أولياء» بمعنى «العلماء» كما نفهم هذه الكلمة اليوم ؟ فهو لا — على خلاف أولئك يكتشفون الحجاب عن تلك القوانين ، لا ليعطلوها بقوتهم ، بل ليستخدموها في منفعة الإنسان ورفعة شأنه ؛ فمن ذا لا يتمنى بجماعة «العلماء» — ولجعلهم هم «أولياء» — أن يقيدو سلوكهم إذ هم في ميادين البحث العلمي تقيدا لا يجدهم عن جادة الصواب ، فيتعقبون أمور الواقع كما تقع لا كما يشنرون لها أن تقع ، وأن يراقبوا ضمائرهم العلمية من الباطن مراقبة تضمن لها البقطة الدائمة في حراسة أصحابها حتى يأمنوا الضلال ؟ من ذا لا يتمنى لهم مثل هذه الحياة المتحررة من الضرورات المُذِلَّة للأعناق ، دون أن يكون بهم حاجة — من أجل تحقيق هذه الغاية الشريفة — إلى افلاع الفطرة البشرية من جذورها كما يريد الحكيم الترمذى وغيره من

وفيما يلي وقفات قصار نصفها مع بعض هؤلاء الرجال ، محاولين أن يبدّل في أذهاننا معنى «الولاية» كما أرادوه لها ، وهو أن يفك الولي عن نفسه قيود الطبيعة وقوانينها ليحركها كيف شاء ويجعلها كما رغب ، ليصبح المعنى الجديد «الولاية» خلافة الله تعالى في الأرض تمثل في جماعة الباحثين الدارسين العلماء وهم يكشفون الستر عن حقيقة نواميسها ليملكون في أيديهم زمامها شيئاً فشيئاً ؛ فإذا رأينا أحد المتصوفة الأقدمين — كالمجويري كما سوف نرى — يقول عن «الأولياء» إنهم «بركة حلولهم تُنطر السماء وبنقاء حياتهم يُنبت الزرع من الأرض ويدعائهم يتصر المسلمون على الكفار» تبدل المعنى في أذهاننا ليصبح : «إنه بعلم العلماء تُنطر السماء حتى لو لم تكن الظروف الطبيعية مهيئة لتحول المطر ، وذلك بكونهم يُركبون تلك الظروف المواتية تركيباً وينشئونها إنشاء ؛ وبعلم العلماء يُنبت الزرع من الأرض حتى ولو لم تكن لتنبت شيئاً إذا هي تركت طبيعتها ، وذلك بتسميمها وباستخدام الوسائل التي باتت في مقدور العلماء في عصرنا ، والتي مكتنفهم لا من إنبات الزرع في الأرض الجرداء وحدها ، بل مكتنفهم من إنبات الزرع في الهواء وعلى سطح الماء ...» مثل هذا التبديل لمعنى «الولاية» يتبيّن لنا أن نحافظ على المثل الخلقية العليا التي قيلت في «أولياء» المعنى القديم لتعالى في «أولياء» المعنى الجديد .

والآن فلتنتظر في بعض ما قاله المتصوفة في الولاية والأولياء : قال أبو عثمان المجويري (في كتاب «كشف المحجوب» ترجمة نكلسون ، ص ٢١٠ - ٢٤١) :

«اعلم أن أساس التصوف والمعرفة قائم على الولاية ، وقد أكّد هذه الحقيقة كل الشيوخ وإن اختفت عباراتهم في ذلك» وواضح أن المجويري

يشير « بالمعرفة » التي أساسها « الولاية » بمعناه ، لا معرفة الوسائل التي نزل بها المطر ونبت الزرع ونقاتل الأعداء ، بل معرفة الله عز وجل بالصورة التي تصورها المتصوفة ؛ وليس يعني هنا في كثير أو في قليل أن أجادل المتصوفة فيما يزعمونه لأنفسهم من « معرفة » هذا هو نوعها ، وإنما الذي يعني هو أنه - على فرض أنهم صادقون فيما يزعمون لنا - فلا فائدة لنا نحن بني الإنسان من « معرفتهم » تلك ؛ إنها معرفة مفيدة - ربنا - لصاحبها المتصوف لأنها تضعه في حالة يرضي بها عن نفسه حينئذ ، وأما سائر الناس في كل جوانب حياتهم فلا يتغيرون قيد شعرة بمعرفته تلك .

ونضي مع الهجويري في حديثه : « قاعلم أن الولي هو لفظ جار على ألسنة الناس ، وجاء في القرآن وحديث الرسول .. فمن هذا نرى أن الله تعالى اختار له أولياء اختصهم بصحبته ، واختارهم حكاماً لملكه ، ومنحهم أنواع الكرامات ، وظهر لهم من فساد الطمع ومن وساوس النفس والهوى ، وجمع أفكارهم فيه ومعرفتهم به ؛ كانوا فيما مضى - وهم الآن كذلك ، وإلى ما شاء الله إلى يوم القيمة - لأن الله فضلهم على غيرهم ... » وإنني لأرجو القارئ أن يقرأ العبارة السابقة وفي ذهنه أن الحديث إنما ينصبُ اليوم على علماء الرياضة والطبيعة بكل ما قد تفجر في حياتنا من أسباب العيش على أيديهم ؛ فسوف يرى عندئذ أن الذي تغير بيتنا وبين من يصفهم الهجويري إنما هو أفراد الفئة التي تخصها بالحديث ، وأما إطار القيم الذي نضعهم فيه فباق اليوم كما كان في الأمس ، وبمثل هذا تصور ارتباط الجديد بالقديم ، إنما إذا قرأتنا العبارة السابقة على ضوء المعنى الجديد ، قلنا إن الله تعالى اختار له علماء المهمم سداد البحث والنظر حتى ليجوز القول بأنهم - بحكم ما قد اخترعوا وكشفوا - هم الحكام الحقيقيون وإن لم يجلسوا على عروش الحاكمين ؛ فقد منحهم الله القدرات التي مكتنهم مما يبلغوه ، وظهر لهم من فساد الطمع ومن وساوس النفس والهوى ، وجمع أفكارهم فيما تتجل في قدرة الخالق

عز وجل من نواميس الطبيعة بما فيها من مختلف الكائنات .

ونستأنف النظر في كلام الهجويري ؟ فهو بعد أن طرح وجهة نظره التي يقول إن المعتزلة والخشوية فيقان بمخالفاته فيها ، فاما المعتزلة فلكلونهم يقصرون المفاضلة بين مسلم وغير مسلم ، أما ضمن جماعة المسلمين فلا مفاضلة ، ومعنى هذا أن الأولياء لا يفضلون سواهم من المسلمين ؛ وأما «الخشوية العوام» فيقررون بأفضلية الأولياء على سواهم من المسلمين ، لكنهم يدعّون أن ذلك كان فيما مضى حين كان أولياء ، إذ لم يعد لهم وجود ؛ أقول إن الهجويري بعد أن طرح وجهة نظره إزاء وجهات نظر المعارضين ، طفق يؤكّد امتياز الأولياء ، فلقد جعلهم الله تعالى «حكام هذا العالم» ، وجعلهم لا يتبعون حواسهم ، فيبركة حلولهم تُنطر الساء ، وبنقاء حياتهم يبني الزرع من الأرض ، وبذعائهم يتصرّر المسلمون على الكفار ، وهم ليسوا معصومين من الذنب – لأن ذلك للأنبياء خاصة – ولكنهم محفوظون من الفتنة بالولاية ... » وقد سبق لنا التعليق على مضمون هذه العبارة .

ولما كانت الموازنة بين «الأنبياء» و«الأولياء» موضوعاً يشغل اهتمامهم كان لا بد للهجوي أن يثبت رأيه فيها ، فقال : «اعلم أن شيخ الصوفية بوجه عام يقولون : إن الأولياء في كل وقت وحال أقل رتبة من الأنبياء ، وأن الأنبياء أفضل من الأولياء ، لأن نهاية الولاية يبداًة النبوة ، وكل نبِيٌّ ، وبعض الأولياء ليسوا بأنبياء ؛ والأنبياء خالدون دائماً من الصفات الإنسانية ، والأولياء كذلك في بعض الأوقات ... ». ° ° °

وهناك صوفياً آخر من الأعلام ، هو شهاب الدين يحيى سهروردی ، نقدم لك من كلامه قبساً ، حين يبين لنا كيف يتلقى الأولياء الكاملون الغيب ؟ وسوف ترى فيه حديثاً هو أقرب – من حيث المضمون – إلى

أحاديث الشعراء حين يغرون في بحور الوجود ؟ فإذا استطعنا أن نفهمه على نفس الأسس التي نفهم بها الشعر ، وأعني أن نتابع الخط الوجданى التصويرى ثم نبحث له في عالم الواقع عن خط يوازيه ، فربما أعطيناه عندئذ قيمته الحقيقية لنا ؛ وأما إذا خلَّبَ أَبَابِنَا بِعِيْثَ نَأْخُذَهُ مَأْخُذَ الْجَدِّعِنَدَمَا يَحْدُثُنَا عن تلقى الغيب كيف يكون عند من كتب الله لهم أن يتلقوه من أولياته ؟ فلن يكون ذلك منا إلا مشاركة له في دنيا « اللامقول » التي اختارها لحياته ؛ يقول :

« وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من أمور الغيب ، فإنها قد ترد عليهم في أسطر مكتوبة ، وقد ترد بساع صوت .. وقد يشاهدون صور الكائن ، وقد يرون صوراً حسنة إنسانية تمحاط بهم - في غاية الحسن - فتاجرون بالغيب ، وقد يرى الصور التي تمحاط به ، كالتأليل الصناعية ، في غاية اللطف

وجميع ما يُرى في المنام من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والأشخاص - كلها مُثُلٌ قايمة ؛ وكذا الروايج وغيرها ؛ وما يُرى من الجبل والبحر صريحاً في المنام - الصادق أو الكاذب - كيف يسعهما الدماغ أو بعض تجاويفه ؟ وكما أن النائم وتحوه إذا اتبه فارق العالم المثالي دون حركة ولم يتجده على جهة منه ، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة وهو هناك » (من كتاب « حكمتة الآشراق » للسهروردي ، ص ٢٤٠ - ٤١) .

هكذا يربينا السهروردي أن نحيط أنفسنا عن هذا العالم ، فالعين لا ترى والأذن لا تسمع ... ليتاح لنا عندئذ أن نشهد عالم النور ! ! وهذا هنا يسرح في ضروب النور وضروب الصوت الذي نشاهدها هناك أو نسمعها ، فاسمع :

« أعلم أن النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العلوية ، يطيعها مادة العالم (! !) ويُسمع دعاؤها في العالم الأعلى ...

وإخوان التجريد يُشرف عليهم أنوار ، ولها أصناف :
نور بارق - يرد على أهل البدایات - يلمع وينطوي كلمة بارق لذىد ،
ويرد على غيرهم أيضاً نور بارق أعظم منه ، وأشبه منه بالبرق ... وربما
يُسمع معه صوت كصوت رعد أو دوىًّ في الدماغ .

ونور وارد لذىد ، يشبه وروده ورود ماء حار على الرأس .
ونور ثابت زماناً طوبلاً ، شديد القهر ، يصبحه خدر في الدماغ .
ونور لذىد جداً ، لا يشبه البرق ، بل يصبحه بهجة لطيفة حلوة يتحرك
بقوة المحبة .

ونور محرك يتحرك من تحرك القرة ... وقد يحصل من سماع طبول
أبواق أمرؤ هابلة للمبتدئ ..

ونور لامع في خطفة عظيمة يظهر مشاهدةً وإبصاراً ، أظهر من الشمس
في لذة مغرفة .

ونور براق لذىد جداً ، يتخيل كأنه متعلق بشعر الرأس زماناً طوبلاً
ونور سانح مع قبضة مثالية تراءى كأنها قبضت شعر رأسه وتجره
شديداً وتوله أللأ شديداً .

ونور مع قبضة تراءى كأنها متمكنة من الدماغ .
ونور يشرق من النفس على جميع الروح التنساني ، فيظهر كأنه تدرّج
بالبدن شيء ، ويکاد يقبل روحُ جمیع البدن صورةً نوریة ، وهو لذىد جداً .
ونور مبدؤه في صولة ، وعند مبدئه يتخيل الانسان كأن شيئاً ينهدم .
ونور سانح يسلب النفس .
ونور يتخيل معه ثقل لا يکاد يطاق .
ونور معه قوة تحرك البدن حتى يکاد يقطع مفاصله .

وهذه كلها إشارات على النور المدبر ، فتنعكس إلى الهيكل وإلى الروح النفسي ؛ وهذه غaiات المتوسطين ؛ وقد تحملهم هذه الأنوار فيمشون على الماء والهواء ... » (« حكمة الشرقي » للسهروري ، ص ٢٥٢ وما بعدها) فإذا تسمى كلاماً كهذا إلا أنه أجراس لفظ قد توحّي بحالات كتهاويم النائمين الحالين ؟

• • •

ولننظر في لمحـة ما يقوله ابن عـربـي في « خـاتـمـ الـأـولـيـاءـ » ، ذـاكـرـينـ كيف نـشـأتـ عندـ بعضـهـمـ الفـكـرـةـ بـأـنـ ثـمـةـ تـسـلـسـلـاـ مـنـ أـولـيـاءـ ، يـتـهـيـ بـوـليـ يكونـ خـاتـمـهـمـ ، وـلـاـ يـكـونـ بـعـدـهـ وـلـيـ ، عـلـىـ غـارـ ماـ يـقـالـ عـنـ « خـاتـمـ الـأـنـبـيـاءـ » إـنـهـ لـاـ نـبـيـ بـعـدـهـ ؟ يـقـولـ ابنـ عـربـيـ :

« فـهـوـ (أـيـ « الـحـقـ » سـبـحـانـهـ) مـرـآتـكـ فـيـ رـؤـيـتـكـ نـفـسـكـ ، وـأـنـتـ مـرـآتـهـ فـيـ رـؤـيـتـهـ أـسـماءـهـ وـظـهـورـهـ أـحـكـامـهـ ، وـلـيـسـ سـوـىـ عـيـنـهـ » – أـيـ أـنـ الصـوـفيـ الـذـيـ يـرـقـيـ بـعـهـادـهـ إـلـىـ أـنـ يـتـحدـ بـالـلـهـ ، إـنـمـاـ يـرـىـ نـفـسـهـ إـذـ يـرـاهـ ، كـمـاـ أـنـ اللـهـ تـعـالـىـ – سـبـحـانـهـ – يـرـىـ أـسـماءـهـ الـتـيـ هـيـ حـقـيقـتـهـ ، مـمـثـلـةـ فـيـ ذـلـكـ الصـوـفيـ ، فـكـلـ مـنـ الذـاتـيـنـ تـرـىـ صـورـتـهـاـ فـيـ الذـاتـ الـأـخـرـيـ ... وـيـعـضـيـ ابنـ عـربـيـ فـيـ الـحـدـيـثـ فـيـقـولـ : « ... مـاـ مـنـ جـهـلـ فـيـ عـلـمـ فـقـالـ : وـالـعـجـزـ عـنـ دـرـكـ الـإـدـرـاكـ إـدـرـاكـ ؟ وـمـاـ مـنـ عـلـمـ قـلـ يـقـلـ مـثـلـ هـذـاـ – وـهـذـاـ أـعـلـىـ القـوـلـ – بـلـ أـعـطـاهـ الـعـلـمـ السـكـوتـ ، مـاـ أـعـطـاهـ العـجـزـ ، وـهـذـاـ هـوـ أـعـلـىـ عـالـمـ بـالـلـهـ ، وـلـيـسـ هـذـاـ عـلـمـ إـلـاـ لـخـاتـمـ الرـسـلـ وـخـاتـمـ الـأـوـلـيـاءـ ؟ وـمـاـ يـرـاهـ أـحـدـ مـنـ الـأـنـبـيـاءـ وـالـرـسـلـ إـلـاـ مـنـ مشـكـاةـ الرـسـولـ الـخـاتـمـ ، وـلـاـ يـرـاهـ أـحـدـ مـنـ الـأـوـلـيـاءـ إـلـاـ مـنـ مشـكـاةـ الـوـليـ الـخـاتـمـ ؟ حـتـىـ إـنـ الرـسـلـ لـاـ يـرـونـهـ – مـتـىـ رـأـوـهـ – إـلـاـ مـنـ مشـكـاةـ خـاتـمـ الـأـوـلـيـاءـ ، فـإـنـ الرـسـالـةـ وـالـنـبـوـةـ – أـعـنـيـ نـبـوـةـ التـشـرـيـعـ وـرـسـالـتـهـ – تـنـقـطـعـانـ وـالـوـلـاـيـةـ لـاـ تـنـقـطـعـ أـبـداـ ... » وـيـسـتـوـقـنـاـ فـيـ هـذـهـ الـأـسـطـرـ بـعـضـ الـمـعـالـمـ الـتـيـ تـحـتـاجـ مـاـ إـلـىـ تـعـلـيقـ ؟

ففيها موازنة لطيفة بين رجلين ، أحدهما قد جهل ما أراد العلم به والآخر قد علم ، ولكن أولهما على جهله قد يرى في موقفه شيئاً من إدراك ، لأن علمه بأنه قد عجز عن درك ما أراد إدراكه هو في حد ذاته ضرب من الإدراك ؛ وأما ثالثهما فهو وإن يكن قد بلغ مرتبة العلم بما أراد العلم به ، فهو يسكت عن كل قول ، لكن سكت الذي علم لا سكت الذي عجز ؛ وهنا نلاحظ أن مثل هذا العالم الصامت هو - عند ابن عربى - « أعلى عالم بالله » ، وإن رأياً كهذا البطل وحده على أن المتصوف فرد قد ينفع نفسه بما يكون قد ارتقى إليه ، لكنه لا ينفع الناس ؛ هو فرد وليس هو بعضو في جماعة ؛ إن مثل هذا العالم الصامت لا يضع حجراً واحداً في بناء الحضارة أو في بناء العلم ، حتى إذا أخذنا بتعريف العلم الذي ورد عرضاً في الأسطر السابقة ، وهو أن العلم علم بالله ؛ لأنه سيظل علماً منحصراً في شخص من علمه ، لا سبيل إلى انتقاله منه إلى سواه ؛ ولئن كان « المعمول » هو دائماً وفي كل الحالات « قول » ينضبط ببعض الضوابط التي تجعله معقولاً ، فلا بد أن يكون الصمت في حالة العلم - مهما يكن نوع العلم - هو قمة « اللامعمول » ؛ إننا نكتب هذه الصفحات بهدف رئيسي ، هو أن نرى ماذا يمكن أخذه من نرايانا ، وبدريبي أننا لا نأخذ شيئاً عن رجل « صامت » لم ينطق بكلمة حتى وإن علم ؛ ونجني بعد ذلك ملاحظة ثالثة على الفقرة التي أوردناها ، وهي أن العلم بالله الذي هو موجب للصمت عن الإفصاح به ، « ليس إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء » وإنه ليتذر علينا تصور « الرسول » صامتاً عن علم ، إذ فيم تكون « الرسالة » إذن ؟ وكذلك الأمر بالنسبة « للولي » ؛ ومع ذلك فإن عربي يقول - ما يقوله كثيرون جداً من المتصوفة - بأن سائر الأنبياء والرسول إنما علموا ما علموه عن طريق خاتم الأنبياء ، وكذلك الأمر بالنسبة لجميع الأولياء فهم إنما استمدوا موهبهم عن طريق خاتم الأولياء ! أما كيف أخذ السابق في الظهور عن اللاحق ، فتفسيره مستند إلى حديث ينسب إلى النبي عليه السلام ، وهو : « كنت نبياً وأدم بين الماء والطين » أي أنه خلق نبياً

قبل ظهوره في لحظة معينة من التاريخ ، على حين أن غيره من الأنبياء ما كان نبياً إلا حين يُبعث ؛ وكذلك الأمر بالنسبة للأولياء وخاتمهم ؛ فخاتم الأولياء - هكذا يقول ابن عربي في النص الذي نقل عنه - كان ولِيًّا وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الأولياء ما كان ولِيًّا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية (راجع « الفص الشيئي » من كتاب « فصوص الحكم » لابن عربى) .

• • •

لكم أشر في ضميري بأنس المطمئن حين أجد واحداً من أعلام القدماء يتصدى مثل الحديث الذي أوردناه عن ابن عربى ، أو عن الحكم الترمذى أو غيرهما بالتفنيد ، ولو من وجه واحد دون سائر الوجوه ، فإن ذلك وحده لكفبل لنا بجواز التفنيد على إطلاقه ، في هذا الوجه الواحد أو في غيره من الوجوه ؛ فلست أكذب مخادعاً للقارئ إذا قلت في صراحة تامة بأن حدود إدراكي لم تسع فقط - ولا أريد لها أن تسع - لترى في أقوال الصوفية هؤلاء نفعاً أقل تقع لنا ، اللهم إلا إذا أخذناها مأخذ التعبير الشعري الذي ينفصل فيه صاحبه ما تعتمل به نفسه بطريقة الشعراء ، وعندئذ لا يدل القول إلا على صاحبه ، وأما سائر الناس فلا تقع عليهم تبعه القبول .

لقد أسلفت رأياً عرضته بين يدي القارئ ، وهو أن نحاول قراءة ما كتب عن « الأولياء » قراءةً عصرية ، فنفهم كلمة « الأولياء » على أنها تعنى اليوم علماء الرياضة والطبيعة والدراسات الإنسانية كما تفهمها الآن ؛ ومبرر ذلك عندي هو أنه إذا كان أولياء الماضي وسيلة معرفة بالله حتى عرفناه جهد طاقهم وطاقتنا ، فوسائل معرفتنا اليوم هم العلماء ؛ لكنني إذ أقترح هذه المحاولة في الفهم ليساب قدیم في جديد ، فإني لا أجد في اقتراحي هذا مكاناً لما أسموه « بخاتم الأولياء » لأن العلماء لن يكون لهم خاتم يسد الطريق على سواه .

وسألت فيها يلي أسطراً من « ابن تيمية » يتصدى فيها بالتفنيد لفكرة « خاتم الأولياء » مما لا يجعل في موقفنا بداعاً منكراً ؛ يقول :

« ... إن دعوى المدعى وجود خاتم الأولياء باطل لا أصل له ؛ ولم يذكر هذا أحد من المعروفين قبل هؤلاء إلا أبو عبد الله محمد بن علي الترمذى الحكيم في كتاب « ختم الولاية » ؛ وقد ذكر في هذا الكتاب ما هو خطأ وغلط مخالف للكتاب والسنّة والإجماع ؛ وهو - رحمة الله تعالى - وإن كان فيه فضل ومعرفة ، ... ففي كلامه من الخطأ ما يجب ردّه ؛ ومن أشنعها ما ذكره في ختم الولاية : مثل دعوه فيه أن يكون في المتأخرین من درجته عند الله أعظم من درجة أبي بكر وعمر وغيرهما ؛ ثم أنه تناقض في موضع آخر ، لما حکى عن بعض الناس أن « الولي » يكون متفرداً عن الناس ، فابطل ذلك واحتاج بأبي بكر وعمر ، وقال : « يلزم هذا أن يكون (أبي الولي المعتزل) أفضل من أبي بكر وعمر » وأبطل ذلك ومنها (أبي من أخطاء الحكيم الترمذى) ما ادعاه من خاتم الأولياء ، الذي يكون في آخر الزمان ، وتفضيله وتقدیمه على من تقدم من الأولياء وأنه يكون معهم كخاتم الأنبياء مع الأنبياء ، وهذا ضلال واضح ؛ فإن أفضل أولياء الله من هذه الأمة أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وأمثالهم من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ... ولنفط « خاتم الأولياء » لا يوجد في كلام أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ، ولا له ذكر في كتاب الله ولا سنة رسوله ؛ وموجب هذا اللفظ أنه آخر مؤمن تقيٌ ... مع أن كل من كان مؤمناً تقياً كان الله ولها .. وإذا كان خاتم الأولياء آخر مؤمن تقيٌ في الدنيا ، فليس ذلك الرجل أفضل الأولياء ولا أكملهم ؛ بل أفضلهم وأكملهم سابقوهم الذين هم أحسن بأفضل الرسل من غيرهم ... والأولياء - وإن كان فيهم محدثٌ (أبي ملهم) - كما ثبت في الصحيحين عن النبي صلعم أنه قال : « إنه كان في الأمم قبلكم محدثون ، فإن يكن في أمتي ، فعمر » - فهذا الحديث يدل على أن

أول المحدثين من هذه الأمة عمر ؛ وأبو بكر أفضل منه إذ هو الصديق ؛ والمحدث - وإن كان يلهم ويُحدَث من جهة الله تعالى فعليه أن يعرض ذلك على الكتاب والسنّة ، فإنه ليس بمعصوم ...

ثم أن خاتم الأولياء هذا (ما زلت أُنْقُل كلام ابن تيمية) صار مرتبة موهومة لا حقيقة له ، وصار يدعىها لنفسه أو لشبيخه طوائف ، وقد ادعواها غير واحد ، ولم يدعها إلا من في كلامه من الباطل ما لم تقله اليهود ولا النصارى ، كما ادعواها صاحب الفصوص (يقصد ابن عربي صاحب «فصوص الحكم») وتابعه صاحب الكلام في الحروف (ربما كانت الاشارة إلى الفارابي في «كتاب الحروف») ... وآخر كان يزعم أنه المهدى الذي يزوج بنته بعيسى بن مرريم وأنه خاتم الأولياء ...

ثم أن صاحب الفصوص وأمثاله بنوا الأمر على أن الولي يأخذ عن الله بلا واسطة ، والنبي يأخذ بواسطة الملك ، وهذا صار خاتم الأولياء أفضل عندهم من هذه الجهة ، وهذا باطل وكذب ! فإن الولي لا يأخذ عن الله إلا بواسطة الرسول إليه ، وإذا كان محدثاً (أي ملهمًا) فقد أتى إليه شيء وجب عليه أن يزنه بما جاء به الرسول من الكتاب والسنّة .

وتكليم الله لعباده على ثلاثة أوجه : من وراء حجاب كما كلام موسى ، ونإرسال رسول كما أرسل الملائكة إلى الأنبياء ، وبالإيحاء ، وهذا (الأخير) فيه للولي نصيب ؛ وأما المرتبان الأوليان فإنهما للأنبياء خاصة ، والأولياء الذين قامت عليهم الحجة بالرسل لا يأخذون علم الدين إلا بتوسط رسول الله إليهم ، فكيف يكون آخذين عن الله بلا واسطة ، ويبكون هذا الأخذ أعلى ، وهم لا يصلون إلى مقام تكليم موسى ولا إلى مقام نزول الملائكة عليهم كما نزلت على الأنبياء ؟ وهذا دين المسلمين واليهود والنصارى ..

وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية (الكلام ما يزال لابن تيمية) فبنوا على

أصلهم الفاسد أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود ؛ وصار ما يقع في قلوبهم من الخواطر ... وإن كانت من وساوس الشيطان - يزعمون أنهم أخذوا ذلك عن الله بلا واسطة ، وأنهم يكُلّمون كما كُلّم موسى بن عمران ، وفيهم من يزعم أن حالهم أفضل من حال موسى بن عمران ، لأن موسى سمع الخطاب من شجرة ، وهم - على زعمهم - يسمعون الخطاب من حي ناطق وفي دعواهم أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء من بعض الوجوه ... وأعظم من ذلك ، زعم (ابن عربى) أن الأولياء والرسل - من حيث ولادتهم - تابعون لخاتم الأولياء ، وأخذوا من مشكاته ، فهذا باطل بالعقل والدين ، فإن المتقدم لا يأخذ من المتأخر ، والرسل لا يأخذون من غيرهم ... » (من «حقيقة مذهب الاتحاديين» لابن تيمية ص ١١٥ - ١٢٣).

لست أعتذر للقارئ عن طول العبارة التي اقتبسها من ابن تيمية في تكذيبه لما زعمه الزاعمون - ومنهم الحكم الترمذى وابن عربى والشهوردى - عن الأولياء وعن خاتم الأولياء ؛ فقد أردت أن أبين للقارئ موقف إمام فقيه في بعض ما يقال عن هؤلاء ، كي يفتح لنا طريق العقل فنضيف ما نراه بدورنا متعدد القبول ، لا سيما إذا انتقلنا من المحيط الثقافي الذي أحاط بتلك المشكلة حين تحدث عنها من تحدث من الأقدمين ، إلى محيطنا الثقافي في عصرنا هذا الذي نعيش فيه ، فربما تعاطف قارئ هذا الكتاب مع كاتبه في إحالة المشكلة برمتها على دنيا اللامعقول في ترااثنا ، ومن ثم يصبح تناولها مشروعًا بطبيعتها هذه .

ولقد ناول ابن تيمية كذلك (في المصدر السابق ص ١٢٦ - ١٢٧) ما بناه ابن عربى على الحديث القائل : « كنت نبياً وأدم بين الماء والطين » وهو - أي النتيجة التي استند لها ابن عربى من هذا الحديث - أن النبي محمد عليه السلام كان موجوداً منذ الأزل ، بخلاف غيره من الأنبياء ؛ وكذلك

خاتم الأولياء - في رأي ابن عربى - كان ولیاً وآدم بين الماء والطين ؟ فيعلق ابن تیمية على هذا بقوله : « هذا كذب واضح ، مخالف لإجماع أئمة الدين ، وإن كان هذا يقوله طائفة من أهل الضلال والإلحاد ؛ فإن الله علیم بالأشياء وقدرها قبل أن يكونها ؛ ولا تكون موجودة بحقائقها إلا حين توجد ، ولا فرق في ذلك بين الأنبياء وغيرهم ؛ ولم تكن حقيقته (أي حقيقة محمد عليه السلام) موجودة قبل أن يُخلق إلا كما كانت حقيقة غيره ، بمعنى أن الله علِّمها وقلَّرها ؛ لكن كان ظهور خبره واسعه مشهوراً أعظم من غيره » .

بل ماذا تقول في إنعام ابن تیمية للمنتصوفة الذين قالوا ما قالوه مما أسلفنا نموذجاً منه ، بالإلحاد ، لا ب مجرد الخطأ في الرأي ! فن قوله في ذلك عنهم : « كان الملاحدة من المتصوفة ، كابن عربى وابن سبعين وغيرهما ، قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب رسائل إخوان الصفا » (من « الرد على المنطقين » لابن تیمية ، ص ٤٨٦) .

أفيكون يدعاً منا بعد ذلك أن نكتفي بالقول عن مثل هذه المشكلات وما يقال فيها بأنه يندرج تحت « اللاعقل » ، فهو كله من البداية وجданات كالتي تجبيش بها صدور الشعراء ، قد تلذ قراءتها ، أما أن نطرحها أمام العقل ومنطقه فلا ؛ وإذا كان أمرها كذلك فلا يجوز أن تكون هي وأمثالها جسر العبور بيننا وبين أسلافنا .

- ٦٧ -

إنني إذ أقول ما أقوله ، فإنما أحتكم إلى العقل ؛ وللعقل في أحکامه حدود معلومة ؛ ولعل أوضح هذه الحدود أن يكون المحکوم بعقله في حالة من « الوعي » الكامل بما يؤديه ؛ فاما أن يقال عن رجل إنه عن طريق « اللاوعي » يستطيع أن يكشف عن الحق فيعلمه ، فذلك قول ينقض بعضه بعضاً ؛ نعم إن من حقك أن تقول : « ولماذا أشقي بالوعي إذا كانت حالات

اللاوعي تسعدي بوجданها ؟ من حملك أن تقول هذا ، ولا حرج عليك أن تنعم بما تراه مصدراً لنعيمك ، لكن الذي ليس من حملك أن تدعى بلوغ « العلم » عن غير طريقه ، اللهم إلا أن تعطي كلمة « العلم » معنى ليس هو ما نفهمه منها اليوم ، وذلك بالفعل هو موقف المتصوفة حين يقولون إنهم كشفوا عن « الحق » بحالات هي أقرب إلى حالات الغيبوبة منها إلى حالات الصحو الواقعة ؛ وسائلك لك أسطراً من الغرالي يصف لنا فيها ما يظنه طريقاً بلوغ « الحق » :

« ... فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعليم والدراسة والكتابه للكتب ، بل بالزهد في الدنيا ، والتبّري من علاقتها ، وتفریغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكله الهمة على الله تعالى ؛ فمن كان الله كان الله له ؛ وزعموا أن الطريق في ذلك أولاً بانقطاع علاقت الدنيا بالكلية ، وتفریغ القلب منها ، وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العالم والولاية والجاه ؛ بل يصير قلبه إلى حالة يستوي فيها وجود الشيء وعدمه ؛ ثم يخلو بنفسه في زاوية مع الاقتصار على القرائض والرواتب ، ويجلس فارغ القلب بمجموع الهم ، ولا يفرق فكره بقراءة قرآن ، ولا بالتأمل في تفسير ولا بكتاب حديث ولا غيره ، بل يجتهد ألا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى ؛ فلا يزال - بعد جلوسه في الخلوة - قائلاً بلسانه : الله ! الله ! على الدوام ، مع حضور القلب ، حتى ينتهي إلى حالة يترك تحريك اللسان ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه ؛ ثم يصبر عليه إلى أن يمحى أثره عن اللسان ، ويصادف قلبه مواطباً على الذكر ، ثم يواكب عليه إلى أن يمحَّى عن القلب صورة اللفظ وحرفوه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجرد في قلبه ، حاضراً فيه كأنه لازم له لا يفارقه ، وله اختيار إلى أن ينتهي إلى هذا الحد ، واختيار في استدامة هذه الحالة بدفع الوسوسات ؛ وليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى ، بل هو بما فعله صار متعرضاً لنفحات

رحمة الله ، فلا يبقى إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على
الأبياء والأولياء بهذه الطرق .

وعند ذلك – إذا صدق إرادته ، وصَفَّتْ همته ، وحسنت مواطناته ،
فلم تجاذبه شهواته ، ولم يشغله حديث النفس بعلاقته الدنيا – تلمع لوازع
الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لا يلبث ، ثم يعود وقد
يتأنّر ، وإن عاد فقد يثبت وقد يكون مختطفاً ؛ وإن ثبت قد يطول ثباته
وقد لا يطول ، وقد يتظاهر أمثاله على التلاحم ، وقد يقتصر على فن واحد ؛
ومنازل أولياء الله تعالى فيه لا تحصر ، كما لا يحصى تفاوت خلقهم ،
وأخلاقيهم ؛ وقد رجع هذا الطريق إلى تطهير محضره من جانبك وتصفية
وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط » (راجع كتاب إحياء علوم الدين
للغزالى ، ج ٣ ، ص ١٩ - ٢٠) .

الحق إنني لأسائل نفسي دائمًا كلما قرأت أقوالاً كهذه لكتاب المتصوفة :
في آية حالة يا ترى كتبوا هذا الذي كتبوه ، ثم لماذا كتبوه ؟ فهذا هو
الغزالى – على عظيم قدره مفكراً وفقيها ومتصوفاً – يعلّنا صريحة بأن الأمر
ينكشف لمن ينكشف له « لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد
في الدنيا » ويوصي من أراد بلوغ الحق أن يقطع همته عن « العالم » وأن يضع
نفسه في حالة « يستوي فيها وجود الشيء وعدمه » وعليه أن يجاهد نفسه حتى
« لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى » وعندئذ فقط يكون قد هيأ الظروف
من جانبه ، ولا يبقى عليه إلا الانتظار لرحمة الله ... الخ ؛ أقول : ترى هل
تمرس الغزالى نفسه بمثل هذه الحالة التي يصفها ؟ فإن كان قد فعل ، فلا بد
أن يكون – كما وصف – قد بت علاقته بالعالم ، واستوى عنده وجود الأشياء
وعدمها ، ولم يعد يخطر بباله شيء سوى الله ... فتى – اذن – ولماذا ، وكيف
كتب هذا الذي كتب ؟ أليست الكتابة فيها ورق ومداد وقلم وألفاظ وانشغال
بالناس الذين يأمل أن يقرءوا كتابته ؟ أيكون قد كتب هذا بعد أن أفاق من

غيبوبة استغرافه ؟ لكنه إذا أفاق ولم تعد له إلا ذكرى ما قد حدث له في لحظة ماضية ، أفلأ يكون عندئذ في حالة جديدة مما يحسن الخروج منها بأسرع ما يستطيع ليعود إلى لحظة استغرافه ؟ ثم لماذا لا يذكر لنا المتصوفة في حالات صحوهم ووعيهم تفصيلات ما قد رأوه وعلموه ساعات وجدهم ؛ أم أنه شيء يُحسّن ولا يوصف ، فما فائدة هذا الذي يكتتبونه لمن يوجهون إليهم القول ؟ ... مرة أخرى أقول : إن من حق من شاء أن يستمتع بقراءة هذا الصنف من الكلام - وهو في تراثنا كثير - لكن ليعلم أن الدنيا لن تقدم به قيدٌ أصبعٌ واحدة .

* * *

وإن المتصوفة أنفسهم ليعلمون أن حالاتهم الوجданية هذه أمور خاصة باشخاصهم - وإن كنت لا أدرى : لماذا - إذن - يؤلفون الكتب للناس ؟ - وهم يعلمون أن دنيا الناس لن تقدم قيدٌ أصبعٌ واحدة بكل ما كتبوا ، والأرجح أنها ستتأخر بمقدار ما فيها من أفراد لا يُعنون بشؤونها ، ويستوي في أنبعاثهم وجود الأشياء وعدمهما ؛ ولذلك تراهم يجعلون « الزهد » في الدنيا شرطاً من شروطهم ؛ والزاهدون - بحكم تعريف الكلمة نفسها - قد ينفعون أنفسهم ، لكنهم لا ينفعون حضارة الناس في شيء .

يقول الحارث المكي في كتابه « قوت القلوب في معاملة المحبوب » : « الزهد يكون بمعنىين : إن كان الشيء موجوداً فالزهد فيه إخراجه وخروج القلب منه ؛ ولا يصح الزهد فيه مع تبنته للنفس ، لأن ذلك دليل الرغبة فيه ؛ وهذا زهد الأغنياء ؛ وإن لم يكن موجوداً ... فالزهد هو .. الرضا بالفقر ، وهذا هو زهد الفقراء » (ص ٥٠٣) « حقيقة الفقير أن يكون معتبراً بفقره ، خائفًا أن يُسلّب الفقر ، كما يكون الغني معتبراً بغايه يخاف الفقر » (ص ٥٠٦) « قوت الزهد الذي لا بد منه ، وبه تظهر صفة الزاهد

وينفصل به عن الراغب هو ألا يفرح بعاجل موجود من حظ النفس ، ولا يحزن على مفقود من ذلك ؛ وأن يأخذ الحاجة من كل شيء عند الحاجة إلى الشيء ، ولا يتناول عند الحاجة إلا سد الفاقة ، ولا يطلب الشيء قبل الحاجة » (ص ٥٠٧) « خالص الزهد إخراج الموجود من القلب ، ثم إخراج ما خرج من القلب عن اليد » (ص ٥٠٧) « القناعة من باب الزهد ، والرضا باليسير من الأشياء حال من الزهد ، والتقلل في الأشياء مفتاح الزهد » (ص ٥٠٨) .

ويروي صاحب « قوت القلوب » عن إبراهيم بن أدهم قوله : « قد حجبت قلوبنا بثلاثة أغطية ، فلن يكشف للعبد اليقين حتى ترفع هذه الحجب : الفرح بالملوّجود ، والحزن على المفقود ، والسرور بالمدح ؛ فإذا فرحت بالملوّجود فأنت حريص ، والحريص محروم ؛ وإذا حزنت على المفقود فأنت ساخط ، والساخط معذب ؛ وإذا سرت بالمدح فأنت معجب والعجب يحيط العمل » (ص ٥٠٨) .

وكذلك روى صاحب « قوت القلوب » عن بشر بن الحرث قوله : « لا تحسن التقوى إلا بزهد ؛ العبادة لا تليق بالأغنياء ؛ مثل العبادة على الغني ، مثل روضة على المربلة ؛ ومثل العبادة على الفقير مثل عقد الجواهر في جيد النساء » .

سئل الجنيد عن الزهد فقال : معينان ، ظاهر وباطن ، فالظاهر بعض ما في الأيدي من الأموال ، وترك طلب المفقود ؛ والباطن زوال الرغبة عن القلب ، ووجود العزوف والانصراف عن ذكر ذلك ؛ الزاهد يجد في العمل بتقصير الأمل وتقريب الأجل .. يكون في الزهد استواء الأشياء فيكون عدمها كوجودها ...

وهكذا وهكذا تستطيع أن تجد فيتراثنا عن الصوفية ألف الصفحات

من هذا القبيل ؛ ولقد يكون في هذه الأقوال وأمثالها جاذبية لقلوبنا ؛ لكنني أسأل : إذا فرضنا أن أمة في عصرنا قد تشبع أفرادها بهذه المثل ، ثم جاءهم « مصلح » يمتهن برفع مستويات معاشهم ووفرة مخصوصهم ، وبإقامة مشروعات اقتصادية وصناعية تعطيم القوة والغنى ، بل وإذا وعدهم بنشر التعليم ، فماذا هم قائلون له ؟ ألا تراهم يُصمّون آذانهم عن دعوته ، لأن « إصلاحه » هذا إنما هو تخريب للنفوس ؟ ولأن زيادة التراء اهتمام بالدنيا وذلك مذموم ؟ ولأن نشر التعليم انصراف إلى كتب وكتابة ، وهو ما لا يريدونه حتى لا ينسدل حجاب بين المرأة ونفسه ؟ أم أنهم يريدون للنموذج الصوفي أن يقتصر على صفة قليلة ، وألا يشيع في الناس ؟

إن في تراثنا ميلاً شديداً نحو تحجير الحياة الدنيا والتقليل من شأنها وضرورة أن يصرف الناس أنظارهم عنها حتى لا تفتنهم الفانية عن الباقة ، وهو ميل قد تحقق له قلوبنا وتهز مشاعرنا لكثره ما أوصينا به ، لكنه يتناقض تناقضاً صريحاً مع أسباب النجاح والقوة في عصرنا ، وعلينا أن نختار ؛ فإذا قال قائل : « ليس من الناس أحد إلا وهو ضيف على الدنيا ، ومآلها عارية » ، فالضيف مرتحل والعارية مردودة » ثم أعجبتنا الصياغة الأدبية الجميلة ، فلا يجوز أن يفتننا جمال اللفظ عن فساد المعنى ؛ لأنه إذا كان الإنسان ضيفاً على الدنيا وشيك الارتحال ، وذلك من حيث هو انسان فرد ، فليس هو كذلك من حيث هو نوع تتعاقب أجياله أبداً الدهر ، واذن فالعمل المتيج الثابت واجب مفروض ؛ وليس صحيحاً أيضاً أن « المال عارية والعارية مردودة » لأن معنى المال قد يتسع ليشمل المنشآت الصناعية الكبرى والمشروعات الحضارية العظيمة ، فهذه رواسخ ثابتة على فترات طويلة من الزمن وليس « عارية مردودة » ؛ وهكذا نجد في تراثنا الأدبي ما يبيث فيما تصرف الناس عن الحياة الدنيا بكل أوجه نشاطها ، فإذا أردنا معايشة عصرنا في حبيته وعقلانيته ، وجب أن نسقط من حسابنا كل ما من شأنه أن يحمد

في عروقنا دماء الحياة أو يتوجه بنا وجهة اللاعقل هذه ؟ سئل عليّ بن أبي طالب أن يصف الدنيا ، فقال : « ما أصف من دار أولها عناء وآخرها فناء ... » وهذا صحيح ، لكن لا ينبغي أن يفوتنا بأن المَعْول هو الطريق الممتد بين عناء الولادة وفناء الموت ؟ إن محفوظاتنا التي نحفظها من مأثورات التراث ، ونحن بعد في المدارس الابتدائيةأطفال ، ثم تظل تتدرج معنا في الخط نفسه كلما ارتقينا سُلْمَ التعليم ، تكاد تلتقي كلها - في هذا الموضوع الذي نتحدث الآن عنه - عند نقطة واحدة هي التحرير على الفرار من الفاعلية الحيوية التي يقتضيها الإقبال على الدنيا ، بحجة أنها « فانية » و « باطل يصرف النظر عن سبيل الحق » وما شابه ذلك ، فتخرج من المدارس آخر الشوط وهذه هي النهاج المثل أمام أبصارنا ، ولو لا أن فطرة الحياة نفسها تدفع الأحياء في الطريق السليم ، لتأثرنا بهذه النهاج ، كما يفعل المتصوفة الراهدون ، فترك الدنيا لا أدرى لمن ؟ كل هذا نشأ من عوامل ثقافية في كياننا الفكري ، من بينها انحصار النظر في حياة « الفرد » الواحد ، ولا عجب بعد ذلك أن تسرع مؤسساتنا الاجتماعية إلى الانهيار ، لأن شرط بقائها هو أن يعمل الأفراد ونصب أعینهم امتداد البقاء « للأمة » في مجتمعها الذي يتخطى في وجوده حواجز الزمن ؛ من هنا لا يحفظ منذ طفولته عبارات حِكْمَة وأبياتاً من الشعر تحاول بجمال صياغتها اللفظية أن تنفره من الدنيا بكل من فيها وما فيها ، وإنه ليقفز إلى ذاكرتي الآن بيت أبي نواس : « إذا امتحن الدنيا لي Bip تكشفت له عن عدو في ثياب صديق » ولم أحظ إلا الآن بحقيقة محتواه ؛ فما هي الدنيا إلا أن تكون ناساً وطبيعة ؟ فكيف لا تكون الطبيعة ولا يكون الناس - بعد امتحان تلك وهزلاء - إلا أعداء اتشحروا بشباب الأصدقاء ليخدعونا ؟ أليس الناس هم الذين أنتعاون معهم وينتعاونون معى على إعداد الطعام وإقامة البيوت ، وعلى التعليم من جهل والتطهيب من مرض ؟ ثم أليست الطبيعة هي ما فيها من ضوء وكهرباء وهواء وماء وحديد ونحاس ؟ فلو كانت هذه كلها أعداني وأردت اجتناب عداوتها ، فماذا

يقترح على أبو نواس بديلاً لها ليكون هو الصديق؟ أحسب إلا بدبل إلا الموت وهذه هي خلاصة ما يحملنا الجانب الصوفي من تراثنا على فعله؛ إنه لما يميز العقل البدائي أن يرى صاحبُه في كل شيء إما عدواً أو صديقاً؛ مع أن الصدقة والعداوة - عند النظرة الأعلى - لا يُجذبان فعما لمن شاء أن «يفهم» العالم من حوله على أساس موضوعية علمية.

أود هنا أن أؤكد للقارئ بأنني - كسوابي من حملة التراث العربي - أحسن خفقة القلب كلما قرأت للمنصوفة أو لغيرهم من يبشرون بالقيم نفسها وكأنما هي الخفقة التي تحفرني أن ألي الدعوة إلى زهد في الدنيا وانصراف عنها، وإلى وأد الرغبات في أكمامها، وبالتالي وأد النفس في منتها؛ لكنني بكل هذا الذي أعرضه على القارئ من وجوب الإعراض عن الجانب اللامعقول من تراثنا، ونشر المعمول وحده من ذلك التراث، إنما أغالب في جوفي نزعة بثها القوامون على تربيتي وتعلمي بما وضعوه أمام عيني من نماذج حملوني على احتذائها ولو من الناحية النظرية التي تجعلها أملاً ان لم تكن عملاً.

مؤدى النظرة الصوفية الزاهدة التي يحملنا عليها التراث في جوانبه اللاعقلية هو أن الدنيا بأسرها «وهم» لا فرق فيها بين ما يعده الناس خيراً وما يعده الناس شراً؛ نقول «ما يعده الناس» لأن المنصوف حينما يعلو عن تفضيلات الحياة الدنيا بغيرها وشرها، يرى أن «الحق» الأعلى هو خير صرف؛ فلشن كانت ظواهر الحياة الدنيا تتفاصل خيراً وشراً في أعين الناس، فاللذون في اجماله خير ويستهدف الخير وليس ثمة شر يعارضه؛ ولو اصططعنا بهذه الوجهة من النظر لما عرفا بأي مقياس تمييز بين المحمود والمرذول من جوانب حياتنا العملية عندما نسعى فيها إلى علم وصناعة وزراعة وغير ذلك، إذا كانت هذه كلها أو هاماً يحب الارتفاع عنها إلى حيث «الحق» الذي تمحى فيه الفوائل والتجزئة؛ ولطالما تردد في النفس سؤال كلما طالعت كتاباً أو

قولاً لمتصوف ، يحاول به أن يردها عن أوهام الحياة الدنيا وخداعها إلى عالم أعلى هو عالم « الحق » الذي يتزره عن تحولات الزمن وتغيراته : تُرى ماذا عسى هذا الوجودان الصوفي أن يكشف لنا من حقائق الدنيا ؟ إنه لا يكشف لنا البتة عن شيء اللهم إلا عن طبيعة نفسه هو ، أو قل إنه قد يكشف لنا عن طبيعة النفس البشرية عامة ، وذلك على أحسن الفروض ؛ أما ما ليس نفسها بشرية فهو فيه أشد منا جهلاً ؛ فلا طبيعة الكون بصفة عامة عرفناها منه ، ولا طبائع الكائنات بصفة خاصة كُشفت لنا ؟ فسواء وجد هذا الجانب اللامعقول من ترايانا أو لم يوجد ، فلم يكن ليتأثر بوجوده أو بعدمه إنسان واحد من البشر في طريقة معايشه لظروف هذا العصر العلمي العملي الصناعي بضرورب الحركة والنشاط .

الفصل العاشر

سِحْرٌ وَتَنَجُّيمٌ

- ٦٨ -

لعل قمة اللامعقول في حياة الإنسان العملية - والعلمية الزائفة كذلك - هي أن يدخل السحر عاملًا من عوامل المister والمصير ، إذ ما السحر إن لم يكن هو تعليل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية ؟ فإذا كانت علة المطر الطبيعية - مثلاً - هي مقدار ما يتکشف في الهواء من بخار الماء ، جعلها الساحر ورقة يكتب عليها أحرفًا يختارها أو عبارات ، يزعم لها القدرة على إزال المطر ؛ وإذا كانت علة الشفاء من مرض معين هو أن تزال الجراثيم التي تحدثه ، كانت هذه العلة عند الساحر عفريتاً سكن الجسد العليل ، والشفاء من المرض إنما يكون بطرد هذا العفريت بأقوال تقال وبخور يعطى جو المكان ويظهره من الكائنات الشيطانية العابثة بأجساد الناس ، وهكذا .

ولئن كانت هذه الصور الصارخة من أشكال السحر أولاً يالفه الناس في حياتهم العملية على أنه سحر علي مكشوف ، فهناك ضروب أخرى منه خافية إلا عن أعين الخبراء ، كأن يحاول شعب أن يغسل على عدوه في ساحة القتال بدعوات يوجهها إلى السماء ، في حين لا تكون الغلبة

إلا بطائرات ودبابات يحسن إدارتها وتوجيهها ؛ أو أن يرقب شعب ازدهار معيشته ببركات الأولياء ، سواء أحكِمَتْ خطط الإنناج الاقتصادي أو تُركَتْ سبلاً في أيدي السفهاء .. هذه وأمثالها تندرج تحت مقوله «السحر» لأنها جميعاً ربط غير علمي بين المعلول وعلته .

ولقد تجد في تراثنا القديم أحاديث عن السحر والتنجيم والتعزيم والرُّقى والتمائم وسائر أعضاء هذه الأسرة غير الكريمة من أدوات الجهل ، ألف الصفحات مبعثرة هنا وهناك في أنفس ما خلفه الآباء من ميراث ثقافي ؛ ولم تكن أمثال هذه الأحاديث لتشغلنا بخاطرها وخطورتها ، لو لم تجدها واردة في أماكنها من الكتب مسوقة على نحو يُشعر القارئ بأنها أمور لا تحتمل الجدل ؛ فترى الكاتب - وقد يكون من جهابذة الأعلام المفكرين - تراه يحدثك عن التأثيرات السحرية بكل أنواعها وكأنه يحدثك عن طلوع الشمس وجريان النهر وانضصار الزرع ؛ فهي عنده أمور تجري بجرى الطبيعة المألوفة في اطرادها ؛ وربما كان لهؤلاء الآباء أعذارهم في ذلك إذا نسبنا الأمر إلى مرحلتهم التاريخية والحضارية ، ولكن كارثة الكوارث التي تكررتا اليوم - نحن «المعاصرين» - إنما زلتا تقرأ هذه الأشياء ، بل وتدخل بعضها في شؤون حياتنا العملية والعلمية ، يروح من لا يجد فيها غصاضة ولا داعياً للشك والتردد ؛ ثم تعظم المصيبة حين ندرجها تحت مقوله «الإيمان» ونصلبَ الويل على من تحدثه نفسه بمجرد المراجعة الفاحصة .

وليس بدبي نفع كثير أن نقصى الأمثلة من تراثنا على نحو يشبه الحصر والشمول ، بل ليس ذلك في مقدورنا حتى لو أردناه ، لأنك إنما تُسلح نفسك بالشواهد الكثيرة لو كنت تعلم أنك ستواجه من يعارضك في زعمك ، ييد أن الأمر هنا معكوس ، فالأرجح جداً لا يطالع هذه الأسطر قارئ إلا وهو ذو عقيدة سابقة بحقيقة السحر وبقية أفراد أسرته

من تنجم وتعزيم الخ ؛ وإنما الغضبة منصبة على كاتب هذه الأسطر لاجترائه على التشكيك في مسلمات كهذه ، والدعوة إلى تتحيتها فيما ينبغي أن تتحيّه من تراثنا ، وإذن فهم كثرة الشواهد على موقف مسلّم به ولا يُطلب له شهادة إثبات ؟

ومع ذلك فيكيفينا في هذا السياق مثل واحد أو مثلان ؛ نأخذ أولهما من رسائل إخوان الصفا ، وما ادرك ما إخوان الصفا ؟ هم ذروة المثقفين في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) الذي هو بدوره ذروة ما صعد إليه الفكر العربي القديم ؛ فإذا وجدنا صفة الصفوة هؤلاء ، برغم نزوعهم القوي نحو التفكير العلمي ما وسعهم ذلك ، يختتمون رسائلهم برسالة يخصصونها «لماهية السحر والعزائم والعين» لا ليحيطوا الموضوع بما يثير الريبة ، بل ليحيطوه بما يؤيد كل ما يقال عنه من قوة وتأثير ، أقول إذا وجدنا تلك الصفة الممتازة من المثقفين تقف هذه الوقفة من موضوع السحر وفروعه ، علمنا أن المسألة لم تكن عند القوم موضعًا لسؤال ، وهذا هو مصدر خوفنا من هذا الجانب من التراث الفكري المأثور عن أسلافنا

يبدأ إخوان الصفا هذه الرسالة الثانية والخمسين من رسائلهم ، وهي الأخيرة ، بقولهم إنهم رتبوا «فنون العلم وغرائب الحكمة» في الرسائل السابقة (ويفلت نظرنا أنهم يجعلون هذه الرسائل السابقة خمسين ، مع أنها أمام الرسالة «الثانية والخمسين») بحسب ما تقتضيه درجات المتعلمين ومراتب الطالبين المستفيدين » وهم يتوقعون من أنصارهم أن يعرضوا على الناس موضوعات تلك الرسائل بحسب ترتيبها الذي وردت فيه ، لأن كل خطوة تالية على الطريق تتطلب عقلاً أكثر نضجاً من الخطوة التي سبقتها ؛ ولما كانت رسالة «السحر والعزائم والعين» هي آخر الطريق ، وجب ألا ت تعرض إلا على من ارتفعوا بعقولهم ونقوتهم درجات الصعود إلى الكمال درجة درجة ومرتبة مرتبة !

« وهذه الرسالة هي آخر الرسائل » - هكذا يقولون - « نريد أن نذكر فيها ماهية السحر وكيفية عمل الظلام ، وأنها كأحد العلوم والمعارف المتعارفة ، وبعض الحكم المستعملة ، ونستشهد عليها بما سمعناه من العلماء وعرفناه من كتب القدماء الذين كانوا فيها مضى قبلنا » - ولللحظ القارئ هنا أنهم يشيرون إلى السحر وتقريراته على أنها « علوم » من جهة ، و « حكم مستعملة » من جهة أخرى ، أي أنها أمور تدخل في الحياة العلمية وفي الحياة العملية على حد سواء ؛ ثم لليحظ مرة أخرى أن الشاهد على صدقها - في رأيهم - أنهم « سمعوها من العلماء » و « عرفوها من كتب القدماء » ، أي أن أحداً منهم لم « يجرّها » تجربة مباشرة ! وما زلنا إلى يوم الناس هذا ، وهو اليوم الذي أكتب فيه هذا السطر من هذا الكتاب ، يوم السبت السابع عشر من شهر مارس سنة ١٩٧٣ ، أقول إننا ما زلنا إلى يوم الناس هذا نسمع من كل من يحيط بنا توكيدات مرتعشة لحقيقة السحر وأفراد أسرته ، حتى إذا ما سالت أيّاً منهم ، هل رأيت ؟ أجابك بل سمعت !

هذه هي حالنا نحن اليوم ، العلماء منا وغير العلماء ؟ أفلéis من حقنا - إذن - أن نعجب لقول إخوان الصفا : « .. رأينا اليوم أكثر الناس المتأففين إذا سمعوا بذكر السحر ، يستحيل [على] واحد منهم أن يصدق به ، ويتكافرون بمن يجعله من جملة العلوم التي يجب أن يُنظر فيها أو يُتأدب بمعرفتها ، وهؤلاء هم المتعالون والأحداث من حكماء دهرنا ، المتخلفين والمدعين بأنهم من خواص الناس المتميزين » ... إننا إذا اعتمدنا على هذا القول من إخوان الصفا ، وجعلناه تصويراً للحياة العلمية في عصرهم ، أخذنا العجب حقاً ، فمذدأه - كما ترى - أن هؤلاء الإخوان (والحظ) جيداً أنهم من خاصة المتفقين في أذهني عصور الفكر العربي) يميزون بين « العلماء » و « المتعالين » ، والآخرون وحدهم - أي المتعالون دون

العلماء - هم الذين ينكرون للسحر وينكرونه ، وأما « العلماء » - من أمثالهم هم - فيقبلونه حقيقةً علمية ! ! ولماذا ينكر « المتعالون » للسحر والتنجيم ، على حين يقبلهما العلماء ؟ يحيب إخوان الصفا عن ذلك بقولهم : « وذلك لأنهم لما رأوا بعض المتعاملين بهذا العلم ، والخائضين في طلبه من غير معرفة له ، إما أبله قليل العقل ، أو امرأة رعناء ، أو عجوزاً خرقةً بلهاه ، فرفعوا أنفسهم عن مشاركة من هذه حاله - إذا سمعوا بذكر السحر والطلسمات - آفةً منهم ، ثلاً يتسبّوا إلى الجهل وإلى التصديق بالكذب والخرافات » ... فإذا نهض بخواطرنا سؤال : كيف - إذن - يؤمن علماؤهم الأصحاء بما يؤمن به أولئك البلهاء المخروفون ، مع أن « المتعاملين » قد أنفوا من ذلك ؟ أجابنا إخوان الصفا بأن البلهاء والمخرفين إنما يطلبون هذا العلم (المقصود هو « علم » السحر والتنجيم) « لاغراض لهم سخيفة دنيئة من غير معرفة ... » وما علموا أنه آخر ما يرقى إليه طالب الحكمة ، لأنه يتضمن معرفة علمية سابقة بثلاثة أشياء ، هي : الكواكب والأفلاك ، والبروج .

والذي نريد إثباته هنا هو أن اليوم شيء بالبارحة ، مما قد يدل على أن ترايانا قد سرى في عروقنا أكثر مما كان ينبغي له أن يفعل لو وجد الموضع والصوابط ؛ فما زلتنا إلى اليوم نستنكر من ينكر أن يكون السحر وأتباعه من « العلوم » كما كان أسلافنا يستنكرون ، ثم ما زلتنا اليوم كما كانوا بالأمس لا نجد غضاضة في أن تدرجَ أفعال السحر فيما يجوز للعقل أن يقبله ؛ ولو شربنا من ثقافة عصرنا العلمية ، بمنهجها التجاري الصارم ، لوجب أن نعكس الوضع ، فنُعدهم إخوان الصفا « متعالين » لإنكارهم أن يكون هذا التحريف جزءاً من العلم ، عدّناهم نحن « العلماء » بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، ومن عدوهم « علماء » لقولهم ما « سمعوه » عن الأقدمين وما « قرأوه » في الكتب الغابرة ، أخرجناتهم نحن من عدد

العلماء والمعالين معاً ، لأنهم عندئذ إنما يُسلكون في زمرة البلاء الخرفين الذين أشار إليهم « الإخوان » منذ حين .

وبعدئذ يأخذ إخوان الصفا في حديث طويل يزيد على ثمانين صفحة ، عن الموضوع بما يظلونه « علمًا » ، وليس في وسعنا هنا أكثر من أن نسوق قيسات من أقوالهم « العلمية » هذه ، ليرى القارئ معي كيف أنتا بازاء كتلة ضخمة من « اللامعقول » الذي ينبغي ألا تدخل جهداً في تنقية عصرنا من آثاره وشوائبه ... بعد أن يذكروا لنا كم هنالك من الكواكب وكم من الأفلاك والبروج ، يقولون إنه ثمة سواها أشياء ، « منها العقدتان اللتان تسمى إحداهما الرأس والآخر الذنب » ، فالرأس يدل على السعود ، والذنب يدل على التحوس ، وليسوا هما كوكبين ولا جسمين ظاهرين ، ولكنهما أمران خفيان ، فخفاء ذاتهما وظهور أفعالهما يدل على أن في العالم نقوساً خفيةً عن الحس ، أفعالها ظاهرة وذاتها خفية ، يسمون الروحانيين .. وهم أنجاس الملائكة وقبائل الجن وأحزاب الشياطين ، ويعرف ذلك أصحابُ العلوم والسحر والطلسمات ... » (الرسائل ، ج ٤ ، ص ٢٨٥) .

« واعلم يا أخي أن الكواكب ملائكة الله وملوك سمواته ، خلقهم لعمارة عالمه ، وتدير خلائقه ، وسياسة برٍّ يتَّه ، وهم خلفاء الله في أرضه ، يسوسون عباده ، ويحفظون شرائع أنبيائه ، بإنفاذ أحكامه على عباده ، لصلاحهم وحفظ نظامهم على أحسن الحالات .

« واعلم يا أخي - أيدك الله - أنه لا يكاد يعرف كيفيات تأثيرات هذه الكواكب وأفعالها في جميع ما في هذا العالم من الأحجام والأرواح والنقوس إلا الراسخون في العلم ، البالغون في المعرف ، والناظرون في العلوم الالهية ، المؤيدون بتأييد الله وإلهامه لهم » (ص ٢٨٥) .

تلك هي النغمة التي كتب بها « الإخوان » عن السحر وما هو إلى

السحر سبيل ؟ وهم يستنكرون كل من ينكر حقيقته عن نية صادقة أو عن كذب وادعاء ، استناداً إلى أنه كان موضع القبول من فلاسفة أقدمين من أصحاب المكانات العالية كأفلاطون ، يقولون : « .. فلا بد مما يورد على هؤلاء المنكرين لهذا العلم ، والمنكرين لمن يدعى صحته ، من الشهادات : بعض ما ذكر المقدمون في كتبهم وسطروه من أخبارهم ، ويحکي من ذلك ما كان واضح الشهرة لا يخفى موضعه على طالبيه ، ولا يكذب قائله ، حتى لا يجد السفهاء إلى تكذيبنا سبلاً ، فنقول : إن أفلاطون الفيلسوف قد ذكر في المقالة الثانية من كتاب السياسة الخ » ثم يروي لنا المؤلفون قصة خاتم ذي قوة سحرية أوردها أفلاطون في تلك المقالة المذكورة (ص ٢٨٧ - ٢٨٨) وبعد أن يفرغ الرواية من الحكاية عن أفلاطون ، يتساءلون في استنكار : هل يمكن لرجل له ما لأفلاطون من منزلة رفيعة أن يقول عن السحر ما قاله كذباً وزوراً ؟ ! « وإنما السبب الذي يدعو هؤلاء الأحداث إلى التكذيب والإنكار لمثل هذا ، هو ما فيهم من الكسل وقلة الرغبة في التعلم والانفقة وقلة الحياة ! » (ص ٢٨٨) .

وبالطبع لم يفت « الإخوان » أن يستشهدوا على حقيقة السحر وقوته فعله بما قد أوردوه من آيات قرآنية كثيرة ، لو قرئت من السطح ظن قارئها أنها حجة لهم ، وربما كان لها من التأويل ما يخرج منها المعنى الصحيح الذي يتفق مع نظرة العقل في فهم الأحداث وتحليلها ؛ ثم عقبوا على شواهد القرآن بأخرى من التوراة « مما يعتبره ويقرّ بصحته أهان من الأمم ، وهما اليهود والنصارى جمِيعاً ؛ والتوراة موجودة بأيدي اليهود والنصارى باللغة العبرانية وباللغة السريانية ، وباللغة العربية ، لا خلاف بينهم فيها » (ص ٢٩١) ؛ وكذلك وردت الشواهد على صدق السحرة في دعواهم « في كتب أخبار ملوك بني إسرائيل التي تجري عند اليهود مجرى التوراة ... » (ص ٢٩٣) وهكذا تعددت المصادر التي تؤيد فعل السحر والسحرة ،

«فَنَّا مَا هُوَ مِنْ جِهَةِ الْفَلَاسِفَةِ ، وَمِنْهَا مَا هُوَ مِنْ جِهَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَكُتُبِ
الشَّرَائِعِ ، وَمِنْهَا مَا هُوَ مذَكُورٌ فِي الْقُرْآنِ» (ص ٢٩٤) «أَفَتَرَى هَذَا كُلُّهُ
كَذِبًا لَا أَصْلَ لَهُ ، وَسَخْفًا وَحَمَاقَةً مِنْ يَذْكُرُهُ عِنْدَ هُؤُلَاءِ التَّعْجِيبِينَ الْمُنْكَرِينَ
بِأَنفُسِهِمْ ، الْمُكَذِّبِينَ بِمَا يَسْمُونَهُ بِجَهَلِهِمْ ، تَكْبِرًا مِنْهُمْ وَتَبِعًا وَصَلْفًا ، لِقَلْتَهُ
عَقْوَلَهُمْ وَقَصْرَ عِلْمَهُمْ وَقَصْرَهُمْ عَنْ نِيلِ الْعِلْمِ الْحَقِيقِيَّةِ ، فَيَجِدُونَ
الْإِنْكَارَ وَالْمُكَذِّبَ أَحْفَ عَلَيْهِمْ» (ص ٢٩٤ - ٢٩٥).

إن همتنا في هذه الصفحات هو أن نبين للقارئ كيف غلب «اللاعقل»
على أسلافنا في بعض المواقف ، مما يستوجب انصرافنا عن تراثهم في هذا
الجانب اللاعقلاني ؛ ومهما يكن من أمر السحر على حقيقته ، فها أنت ذا ترى
إخوان الصفا يرتكبون - في تأييدهم لصدق تأثيره - أول ما يرکنون وآخر
ما يرکنون على ما «سمعوا» من اخبار الأولين ، وما «نقوله» عن أسفار
الأقدمين ، والعجب بعد ذلك أن تراهم ينعتون المنكريين «بقلة العقل» ،
في الوقت الذي نرى هؤلاء المنكريين لا يعتمدون إلا على منطق العقل وحده ،
وأما «الإخوان» فيأخذون ما يأخذونه في هذا الباب سمعاً ونقلأً ، ولا
«عقل» هناك .

ولعل المؤلفين لتلك الرسائل قد أحسوا بضرورة التحديد للمعنى
المقصود بكلمة «سحر» بعد أن أفضوا القول فيه ، وقبل أن يمضوا في
حديث مطول عن طرائق فعله وتأثيره ، فقالوا : «إن السحر ينصرف في
اللغة العربية على معانٍ كثيرة ، قد ذكرها أصحاب اللغة العارفون بها
وأصحاب التفسير لها ، ونريد أن نذكر منها ما يليق بكتابنا هذا ليكون
دليلًا على ما نورده من القول في هذا الفن ؛ فن ذلك أن السحر في اللغة
العربية هو البيان والكشف عن حقيقة الشيء .. ومنه الإخبار بما يكون قبل
كونه ، والاستدلال بعلم النجوم وموجات أحكام الفلك ، وكذلك
الكهانة والرجر والفال ، فإن كل ذلك إنما يوصل إلىه ويقدّر عليه بعلم

النجم وموجبات الأحكام الفلكية والقضايا السماوية ؟ وهو ينقسم أقساماً كثيرة ويتربع أنواعاً شتى ... منه سحر عملي ومنه سحر علمي ؟ ومنه حق ومنه باطل ؛ ومنه ما رُميَتْ به الأنبياء وُوسِمَتْ به الحكماء ؛ ومنه ما يختص بعلم النساء » (ص ٣١٢-٣١٣) - وإنه ليكفينا أن تكون لكلمة « سحر » كل هذه المعاني ، لقول إله لا يجوز لكاتب أن يحتاج له بآيات قرآنية أو بآثار من أقوال الأقدمين ، قبل أن نعرف أولاً لأيّ معنى من هذه المعاني تكون الحجّة ؟

- ٦٩ -

في أحاديث إخوان الصفا مزيج عجيب بين حقائق « العلم » وأنجذاب « السحر » كأنهما طرفان متعادلان يتقسمان الميدان بشرعية واحدة ! فثلاً قد تراهم يقولون : إن للعقاقير والأدوية خواص معينة هي التي تجعلها تصلح لما تصلح له ، وتؤذى بما تؤذى ؛ ثم يلحقون بهذا القول كلاماً شيئاً يه عن « الرُّقى والعوذ والنشر » (النشر : جمع النشرة ، وهي رقية يعالج بها الجنون والمريض) وهم في ذلك يقولون : « إن السحر يؤثر في أنفس الآدميين وأجسادهم وأما هذه الرُّقى والنشر والعزائم وما يشاكلها فإنما هي آثار لطيفة روحانية من النفس الناطقة تؤثر في النفس البهيمية وفي الحيوان » (ص ٣٠٩) ويستطردون في القول ليوضحاوا كيف تفعل نفس الساحر في نفس المسحور ، مثل ما تفعله النار فيما يجاورها ؛ فإذا كان ما ينبعث من النار شرراً ، فما ينبعث من النفس المؤثرة شيء روحاني لطيف ، وقد يبلغ التأثير حد أن يُصرع المنظور إليه أو أن يُشَيَّعَ رأسه ؛ وقد ترى « الرائي يستعين على الرُّقية بالفت والنفح وغير ذلك ، لأن الفت والنفح هما من جوهر هذه البهيمة » (ص ٣١١) .

وينتقلون من الحديث العام إلى التطبيقات الخاصة ، فيأخذون في

ذكر المواقف الكثيرة التي يستعان فيها بالسحر والتنجيم وما إليهما على كشف الغيب المجهول ، لا فرق في ذلك بين جليل الأمور وضئيلها ؛ وستذكر لك أمثلة متناثرة مما يقولونه في هذا الصدد ، لتدرك كيف شُغلت جماعة رفيعة الثقافة في عصرها باللعل على أنه من العلم واللاعقل بحسبانه عقلاً (والجماعة هي إخوان الصفا ، وعصرها هو القرن العاشر الميلادي) :

إذا سألك سائل عن خبر أو ضمير أو خبيء يربد منك الاخبار به ، فاحكم على ذلك مستعيناً بالساعة التي يكون فيها نجم معين ؛ فإذا كان سؤال السائل أن تعين له ما قد أخفاه في يده ، ووجدت أن الساعة هي أول ساعة الزهرة ، فاعلم أن ما قد أخفاه في يده شيء أبيض حسن اللون طيب الرائحة مما يدخل النار وينحرج كالفضة ؛ وإن جاءتك في آخر ساعة الزهرة ، فاعلم أنه شيء ضعيف لين مما ينبع إلى الماء ؛ وإن جاءتك في أول ساعة الشمس فهو صغير من نبات الأرض ، وإن جاءتك في وسط الساعة فهو ذهب أو حلبي من ذهب مدوار أو دينار ، وإن جاءتك في آخر الساعة فهو شيء رقيق ناري شبه القوارير ... وعلى هذا المنوال يفصلون القول عن الطريقة التي تكشف بها حقيقة الشيء المخبأ ناظراً إلى الساعة التي يكون فيها القمر ، والمريخ ، ويعطارد ، والمشتري ، وزحل ! وما يتبع في معرفة الشيء الخفي في يد السائل يتبع في معرفة ما يضرمه إنسان في نفسه ولو لم يفصح عنه .

إذا سألك سائل عن نفسه وحاله وما يصيبه ... وإن سألك عن دوام ما هو فيه ... هكذا يفصلون لك مواقف الحيرة والسؤال وطرائق النظر إلى النجوم لإيجاد الحلول : «إذا سئلت عن عمر إنسان فانظر إلى رب الطالع والقمر ، فإن كان بيت الحياة قد انصرف عنه كوكب ، فإن الكوكب الذي يصل به القمر يدل على ما يبقى من عمره ... وإذا سألك سائل هل يصيب مالاً؟ وكم مقدار ما يصيب؟ ومثاث الأسئلة التي من

هذا القبيل ، يجذب عنها بالنظر إلى أحجام السماء ! لماذا ؟ وكيف ؟ إن أساس الفكرة عندهم هي أن الإنسان عالم صغير يتأثر بالكون الذي هو العالم الكبير ، ولكنه لا يؤثر فيه « وعلم النجوم علم واسع ، وهو علم العالم الأعلى السماوي الحاكم للعالم الأرضي » ، فذلك عالم علوي كبير وهذا عالم صغير سفلي ، ... وأفعال العالم الكبير تظهر في العالم الصغير ، والعالم الصغير ليس له فعل يظهر في العالم الكبير » (ص ٣٦٧) .

« وأعلم يا أخي - أيدك الله وايانا بروح منه - أن من أحسن ما وصل الناس إليه من هذه الصناعة وأجل معارفها ، أن يعلموا كيفية أحوال الملوك والسلطانين وولاة الأمور والمهود والأمراء والقادة وولاة العروبة والوزراء والكتاب والعمال والقهراء ، وابتداءات الدول وعواقبها ومدة أعمار المواليد ومواليدها ، وما يظهر منهم في الأزمنة ويعلمونه في الأمة ، فإن ذلك من العلوم المخزونة والأسرار المكونة والأخبار المدفونة ، مما استخر جتها الحكماء وعلمتها العلماء ، بما قد وقفوا عليه ووصلوا إليه من أخبار السماء بالوحى والإلهام وصدق الرؤيا » (ص ٣٦٩) بعبارة أخرى ، فكأنهم يريدون القول بأن علم النجوم والرؤيا وما إليها تكفينا عن كل علم وكل بحث عن حقائق العالمين ! أفتريد مثلًا دالاً على اللامعقول خيراً من هذا المثل ؟

ونعيد هنا إلى ذاكرة القارئ ما قد أسلفناه منذ حين ، وهو أنه واجد عند إخوان الصفا - ونحن نتذمّرهم نموذجاً للنظر في نتراث الألاف - مزيجاً عجبياً من المعقول واللامعقول وكان الضربين عندهم على درجة سواء ؛ فانظروا إليهم كيف يقولون - بعد أن أفضوا في الحديث عما يستطيعه العارف بعلم النجوم من الكشف عن الغيب المخبوء - انظر إليهم كيف يقولون في فقرة واحدة - ستنقل الآن بعضها إليك - إن قدرة الإنسان على معرفة الأحداث ، ماضيها وحاضرها ومستقبلها جميعاً ، إنما تستند

إلى معرفة الإنسان لمجموعة العلوم مضافاً إليها صفات خلقية ومهارات عملية ، وليس علم النجوم وحده ، وخصوصاً إذا فهم على نحو ما يفهمه العامة ، بـكاف لأحد ؟ يقولون في الفقرة التي أشرت إليها (ص ٣٨٦ - ٣٨٧) ما يأتي : « ... إن جميع ما يحدث في العالم البشري ، والخلق الأرضي ، بتدبير فلكي وأمر سماوي ، إذ كان العالم السفلي مربوطاً بالعالم العلوي في جميع أموره وأحواله (إلى هنا والنظرة أساسها اللاعقل واللامعلم لكنهم يستطردون فيقولون) : ... إن فضيلة العلم هي الموجة للإنسان اسم الإنسانية التي يت بها الوصول إلى الصورة الملكية والرتبة السماوية والعلم بالأمور الغائبة عن العيان ، والمتقدمة بالزمان ، والمستقبلة الكيان ؛ هي من أشرف العلوم وأجلها ، ومعرفة ذلك تكون بعد الحذق بالصناعات كلها والتمهر فيها ، وطيبة النفوس وسلامة القلب ، والتسليم لما يكون ، وقلة الجزع والخوف بما لا بد منه ... » فهذا توجه أنفسنا في عصرنا العلمي هذا الذي نعيشه ، أو الذي - على الأصح - نود أن نعيشه مع سائر أهله ، إذا لم نؤسس توجيهنا على هذا المبدأ الذي تلخصه العبارة الأخيرة من أقوال إخوان الصفا ؟ فالإنسان - كما يقولون - إنسان بمقدار ما يحصله من علم ومن مهارة عملية ، ثم من خلق يشمل الإخلاص في العمل والشجاعة في مواجهة الحياة ومشكلاتها ؟ وبعدئذ يمضي الكاتبون الإخوان في حديثهم فيقولون - تأييداً لنظرتهم العلمية الصحيحة التي نريد تخلصها من خرافة السحر - يقولون : « لعل كثيراً من يقف على رسائلنا هذه ، يظن أن مرادنا في وضعها هو تعليم علم النجوم ، ولعمري إن ذلك من أحد أغراضنا فيها (لاحظ أن علم النجوم عندهم في هذا السياق هو جزء من غرض واحد بين أغراض أخرى كثيرة يقصدون إليها عندما يوجهون دعوتهم إلى تحصيل العلم) لأننا نحب لاخواننا - أيدهم الله - أن يقفوا على جميع العلوم ويتعلموها ولا يجهلوها ، إذا كان مذهبهم (لعلهم يريدون : إذ كان مذهباً) هو النظر في جميع العلوم واستقراؤها كلها

والإباحة بمعرفة ظواهرها وبواطتها».

غير أنهم ما كادوا يفرغون من كتابة الأسطر القليلة الماضية ، حتى انتكروا من جديد إلى الموقف اللاعقلاني يساندونه إذ يتقللون إلى فصل جديد بيدهونه : «إذا أردت أن تعرف هل الحمل واحد أو اثنان ، فانظر إلى الطالع ... الخ وإذا أردت أن تعرف متى تلد الحامل : ليلاً أم نهاراً؟ فانظر إلى الطالع ... الخ وإذا مات الجنين في بطن أمه ، وخشي عليها في إخراجه الموت ، وأرادوا إخراجه ، فليخر جوجه والقمر ناقص في الصورة هابط في الجنوب ... وإذا وقعت النطفة في الرحم ، دبرها زحل في الشهر الأول .. ودبرها المشري في الشهر الثاني .. ودبرها المريح في الشهر الثالث فصيرها دما ، وفي الشهر الرابع تنفس الشمس فيها الحياة بإذن الله ، وفي الشهر الخامس تركب فيه الراحلة التذكرة والتائث ، وفي الشهر السادس عطارد يصير فيها اللسان والأستان ، وفي الشهر السابع القمر يتم فيها الصورة ؛ وإن ولد في تدبير القمر عاش ، وإن تأخر رجع في الشهر الثامن إلى تدبير زحل ، فإن ولد في الشهر الثامن - وهو لزحل - مات ، وإن ولد في التاسع حين يعود التدبير إلى المشري بما بإذن الله ، وكان منه ما قدر له أن يكون في حياته ... والوقوف على أسرار ذلك يكون بالزجر والكهانة» (ص ٣٩٠) فها هي ذي صورة كاملة يرسمونها للجنين منذ نفعته في الرحم ، إلى أن يولد ثم يحيا حياته التي قدرت له ، والأمر فيها جميعاً للنجوم ، والطريق إلى معرفتها إنما هو علم النجوم !!

ويأخذ «الإخوان» بلا ملل في ذكر عدد كبير من مواقف الحياة المغلفة على البشر إلا أن يستعينوا عليها بالسحر ، وقد لا تكون تلك المواقف المستعان عليها بذات خطر يستوجب تمزيق النظام الكوني من أجله ، كأن يشرحوا لك كيف تعلم ما في الكتاب قبل أن تفتقّ حتماه ، أو كيف تعلم إن كان من جاءك بخبر قد صدقك القول أم كذب ؟ ثم

يقفون وقفه أطول عند الطريقة التي يستعن بالنجوم فيها على معرفة السارق في حالات السرقة ، ويبدئون هذا الجزء من حديثهم بهذه القصة : « كان لنا صديق من فضلاء الناس وخيارهم من اخواننا ، وكان يستعين في معيشته بصناعة النجوم ، فحضرته يوماً وقد جاءه رجل فجلس عنده وقال له : قد جئتك لتخبرني بما في نفسي ؟ فأخذ الطالع وقومه وجود الحساب وأحسن العمل وصدق العلم وأصحاب الحكم ، فقال له : تسأل عن شيء سرق ؟ قال : نعم ، ما هو ؟ فأخبره عن جنسه ، فقال : كم هو ؟ فأخبره عن كميته ؛ فقال : فمن أخذه ، وهل الآخذ ذكر أم أنثى ، حر أم عبد ؟ فذكره ؛ فقال : كم سنّه ؟ فذكره ، فقال : أين ذهب ؟ فأخبره ، فقال : كيف هو ؟ فأعلمه ؛ فمضى في طلبه ثم عاد وقد أصاب ... (ص ٣٩٧) .

ويطول بنا الحديث لو طفقنا ننقل عن « الإخوان » ما ذكروه وفضلوه من أمور السحر والتنجيم والتعزيم ، فلنختتم كلامنا عنهم في هذا الصدد بقصة رواوها في آخر رسالتهم عن هذا الموضوع ، راجين أن يكون ما ذكرناه كافياً لرسم صورة عن وقفهم اللاعقلية إزاء هذا الجانب من جوانب النظر :

في غضون حوار أجراه « الإخوان » المؤلفون بين حكيم وتلميذه ، قال التلميذ للحكيم ، بعد أن سمع كل ما سمعه عن أعادجيب السحر والتنجيم : « هل بقي في هذا الباب ما لم يأت عليه الشرح في هذا المعنى ؟ فقال الحكيم : ليس قدر ما ذكرنا إلا كقدر قطرة من بحر ؛ وإن في علم روحانيات الكواكب ومعانٍها ... عجباً عجياً ... وما شاهدتُ من عجب هذا العالم أني كنت بجزيرة « أولال » (وهي جزيرة بناحية البحرين) وكان بها رجل من المتصلين بحبل الله ، عالماً بهذا العلم ، فقصدته زائراً ، فرأيت قوماً من أهل البلد قد دخلوا عليه وشكوا إليه غمّهم بمحبوس لهم قد حبسه أمير

البلد في جنابة جناها ؛ قالوا : قد طرحنا أنفسنا على الوزير وال حاجب وخواصُ الأمير ، فلم يتفقنا ذلك ؛ وقد بذلك له من الرشوة بحسب طاقتنا فلم يقبل ؛ وقد ذكر لنا عنه أنه قال : لا يدلي من قتله ؛ فأطرق ذلك الفاضل إطراقةً ثم رفع رأسه وقال : الليلة في آخرها صاحبكم عندكم فامضوا ولا تشعروا أحداً بما أقيمه إليكم ، فخرج القوم من عنده فقلت له - على طريق الملاعبة - : قد أوجي إليك أن الأمير الليلة يطلق هذا المحبوس ؟ قال لي : سوف ترى ! فقلت : ولا يجوز أن يطلقه غداً ؟ ! فقال : إن تأخر إطلاقه الليلة لم يصح إطلاقه إلى ستة أشهر وكثير ؛ وإنما قد اتفق سعادة لهذا المحبوس أن جاءني هؤلاء القوم في هذا اليوم.

واشتغل بحديث آخر ، وخرجت من عنده ؛ فلما كان من الغد أتيته مسلماً ، فوجدت القوم الذين جاءوه بالأمس قد سبقوني إلى عنده وهم شاكرون له بما بشرهم به من تحليه المحبوس ، ويسألونه عن عمله بذلك ؟ فقال لهم : الطالع الذي دخلت به شهد أن محبوسكم في هذه الليلة يطلق ، ولم يكشف لهم عن حقيقة الأمر .

ورأيت غلاماً شاباً مصفرَ اللون قد نهكه الحبسُ والقييد ، فأقبل الشيخ على الشاب فقال له : حدث هذا الرجل كيف خلاك الأمير البارحة ، فالتفت إلى الشاب الذي كان محبوساً فقال : إنني كنت محبوساً في المطمورة مطروحاً ، وأنا مكبّل بالحديد ، وقد هددني السجان في آخر يوم أمس ، وقال : إن الأمير قد أندى بأن يُحمل إليه قوم قطعوا الطريق ، وإنه يتنتظر أولئك ، وإنه يصلبك في جملتهم ؛ ذكر لي هذا عند اصرار الشمس ، فبكى طول ليلي ، ولم يحملني النوم أصلاً ؛ فيينا أنا كذلك - وقد عبر من الليل النصف الأول - إذ سمعت حركة شديدة ، وباب المطمورة يفتح ؛ ففرعتُ وشلتُ رأسي إلى السماء مستعيناً بالله تعالى ؛ وإذا الجماعة من الخدم قد نزلوا ، وحملني أحدهم بحديدي ؛ فأدخلتُ على الأمير ،

إذا به قائم ؛ فلما رأي قال : حُطُوه برفق ؛ واستدعي من فَكَ الحديد
عني ، وسائلني أن أجعله في حلٍّ مما فعل بي ؛ وأمر بأن أجعل في جملة
خدمه ؛ وأثبت لي رزقاً جارياً مع خاصته ، وأفرج عنى ، وهذه حالى .

وقاموا فخر جوا من عنده ، فجددت السؤال للشيخ ، ورغبت إليه
أن يُعلّمَنى السبب في تخلية ، إذ لم يقل لهم إنه سُيُخلِّى الليلة عن غير فائدة ؟
فقال : لا يمكنني أن أخبرك في هذا اليوم ؛ فإن صبرت ثمانية وعشرين
يوماً أعلمتك ؛ فقلت له : إني من الصابرين فلما انقضت الأيام جددت
السؤال ، فقال : هؤلاء القوم الذين جاءوا حدثوني بحديث المحبوس ،
قومٌ أخيار يلتزمون أمرهم ، ورأيهم معمومين بهذا المحبوس ، فقلت لهم ما
قلت ؛ ولما كان في تلك الليلة على ساعتين من الليل ، تجردت وعملت
تيرنج المريخ ، وقصدت بالنيرنج الأمير والمحبوس ؛ فأطلقه كما رأيت .

قلت للشيخ : أحب أن تعلّمَنى سبب إطلاقه له ؛ فقال : سبب ذلك
أن الأمير رأى فيما يرى النائم كان قد دخل عليه رجل أشقر أزرق ، على
رأسه شعر ، وهو مكشوف الرأس ، وبيدِه سيفٌ بمقدمة ، يقول : إن لم تُخلِّ
في هذه الساعة فلاناً ابن فلان المحبوس عندك ، وجاءت الليلة ، قطعت
رأسك بهذا السيف ! فكان هذا سبب التخلية له ، فاستطرفت ذلك
و واستعظامته » .

ليعدّرنـي قارئـ هذا الكتاب إذا رأـيـ قد وقـفتـ فأطلـلـتـ الـوقـوفـ عندـ
هـذـهـ القـصـةـ ؛ روـيـتهاـ لـهـ بلـغـةـ كـاتـبـهاـ كـمـاـ جـاءـتـ فـيـ آخرـ رسـالـةـ منـ رسـائلـ
إخـوانـ الصـفـاـ ؛ وـذـلـكـ لـأـتـيـ رـأـيـتهاـ - فـوـقـ طـرـاقـتهاـ مـنـ النـاحـيـةـ الأـدـبـيـةـ -
نمـوذـجاـ لـكـثـيرـ جـداـ مـاـ جـرـتـ بـهـ الـأـلـسـنـةـ وـالـأـقـلـامـ فـيـ تـرـاثـاـ ؛ ثـمـ رـأـيـتهاـ -
وـهـوـ الجـانـبـ الـأـخـطـرـ - نـمـوذـجاـ لـمـاـ نـحـنـ الـيـوـمـ عـلـىـ اـسـعـدـادـ تـامـ لـقـيـوـلـهـ فـيـ
غـيـرـ رـبـيـةـ وـلـاـ تـرـددـ ؛ فـلـقـدـ هـيـثـ عـقـولـنـاـ عـلـىـ صـورـةـ تـجـعـلـ أـمـثـالـ هـذـهـ

القدرات عند «المقربين» من السماء أمراً يكاد يكون مفروغاً من صدقة وصوابه ، تقوله لعامة الناس ، أو تقوله لخاصتهم ، فلا تجد إلا نفوساً مؤمنة به وعمولاً مصدقة له ، كأنك تقول لهم إن الشمس تشرق في الصباح وتغيب آخر النهار ! ول يكن قارئي على يقين أو ما يشبه اليقين أن صفة الشذوذ الفكري إنما يوصف بها من يعرض الروايات التي تروى عن هذه القوى السحرية عرض المتشكك المرتاب ، ولا أقول عرض المكذب لها تكذياً قاطعاً ، لا من يسرع إلى تقبّلها كما يتقبل عمليات الجمع والطرح في علم الحساب ؟ مصيبة فادحة هي تلك التي تصيبنا اليوم في تفكيرنا فتعميل بعقولنا إلى الشلل ، لتمرح القوى اللاعقلية كما يشاء لها أصحابها ، ثم نزعم لأنفسنا وللناس أن مثل هذا الخبل هو من علامات «الروحانية» التي تميّزنا من سوانا ، لا تميّز الأضعف الأجهل الأضل ، بل هو - كما نتوهم - تميّز الأقوى والأعلم والأهدى سبيلاً !

إنني ما كتبت هذه الصفحات إلا توضيحاً لوجهة نظري التي حاولت بسطها في هذا الكتاب ، وهي أن تراثنا الفكري قد اختلطت فيه العناصر المتباينة ، التي ربما كانت كلها منبثقة من طبيعة حياة الأسلاف وما اعترضهم من مواقف ومشكلات ، والتي إذا ما ألقينا عليها النظر الآن بكل ما يحيط بنا نحن اليوم من مناخ ثقافي ، ألفينا بعضها ما زال صالحاً لنا وبعضها الآخر لم يعد صالحاً ؛ وتقدمت بفكري الرئيسية التي عرضتها في كتابي السابق «تجديد الفكر العربي» ، وهي أن وسيلة ربط حاضرنا بماضينا هي في أن أواصل النظر إلى الأمور بنفس المنظار الذي نظر به الأقدمون ، شريطة أن أقصر هذا المنظار على ميدان النظر «العلقي» وحده ، وأما ميدان المشاعر الوجданية أو الرؤى التي هي أقرب إلى أحلام اليقظة أو أحلام النوم ، فهو - بحكم طبيعته - يقتصر على أصحابه ولا يمكن نقله كما هو من عصر إلى عصر ؛ وهو نحن أولاً، قد بسطنا في القسم الأول من

كتابنا هذا - وهو أكبر القسمين - نماذج من المواقف العقلية عند أسلافنا لتردد نحن وضوحاً في الرؤية إذا أردنا أن نواصل مثل هذه الوقفات العقلية من حياتنا الراهنة ؟ ثم عرضنا في القسم الثاني من الكتاب ، لمحات من الجانب الآخر ، أعني الجانب اللاعقلاني الذي عاشه الأسلاف ، لزري ماذا نطرح من تراثنا الفكري ؟ نعم قد يكون من الحق أن الإنسان يعيش بوجوداته كما يعيش بعقله ، وإن اختلفت مجالات هذا عن مجالات تلك ، ولكننا نريد لجانبنا الوجداني اللاعقلاني أن ينبع من عناصر حياتنا ؛ فلقد شاءت مرحلة التطور الحضاري لآبائنا أن تتخذ أوهامهم صورة التنجيم والسحر وما إليهما ، وقد يتحتم للطبيعة البشرية دائماً أن تكون لها أوهامها اللاعقلية ، غير أن التسليمة التي تلزم عن هاتين المقدمتين ليست هي أن نستعيض أوهام الأولين كما عاشهما ، بل أن تكون لنا أوهامنا المناسبة لعصرنا وظروفه .

لقد حكى لك حكاية الشيخ الذي خلص المسجون من قتل كان محكوماً به عليه ، وذلك بفعل التنجوم كما استطاع أن يستخدمه ذلك الشيخ ؛ وعلقتُ على الحكاية بقولي إن معظم القراء يرجح لهم أن يميلوا إلى تصديقها لأنهم أشربوا منذ طفولتهم بما يميل بهم نحو تصديق هذه الدعوى وأمثالها ، كما رجحتُ أن يكون المستنكر عندهم ليس هو أن تصدق ما يقال عن السحر والتنجيم ، بل هو أن ترتتاب في ذلك ، وأود الآن أن أعود إلى القصة كما حكها إخوان الصفا في ختام الرسالة الأخيرة من رسائلهم ، لأن التكلمة ربما أحدثت نفوراً عند القارئ يدفعه إلى التنكر للقصة كلها .

فلقد سأله التلميذ شيخه ، بعد أن ألمَ بما زعم له المتحدث من استخدامه للكوكب المريخي في تخلص المسجون ، سأله : هل للمربي تَرْبِيع يعمل ؟ فقال له الشيخ شارحاً : « لرُحل لباس سواد ، وللمشتري بياض ، وللمربي

حمرة ، وللشمس أصفر ، وللزَّهْرَةِ أخضر ، ولطارد مُلوَّن ، للقمر سماك (السمكون لون السماء) ولم مع ذلك (أي إلى جانب ما يُلبِّس لكل منها من لون يناسبه) دُخْنٌ وبنحوات وأشياءً آخر يعرفها العلماء (! !) الواقفون على أسرار الخليقة ، مثل أكاليل ... يضعها العامل على رأسه ، ومخاتق .. يتقدّل بها ؛ فإن كان العمل لرجل احتاج أن يكون الإكاليل من شوك والمخاتق من عظام

« فقلت له (أي أن التلميذ سأله شيخه بعد أن شرح له الشيخ ماذا يلبِّس وماذا يقول لكل كوكب أراد استخدامه) : قد عارضني في هذا الموضوع سؤال ، ولست سائلاً عنه لشك عَرَضَ بل لاستفهام حَسْبُ (ليلاحظ القارئ هنا ما عند التلميذ من قبول لا عقلي لما يسمعه ، فهو يسأل لا لشك ... ولماذا لم يشك ؟ لأنَّ مجرد الشك لم يكن مقبولاً - كما هو لا يزال يبتنا إلى اليوم غير مقبول في هذه الأمور ؟ !)

« فقال لي ذلك العالم الفاضل : هلْ سؤالك !

« فقلت له : الأنبياء - عليهم السلام - ما وقفوا على هذا العلم ؟ ... ما سمعنا أنهم ... هربوا من أيدي أعدائهم سراً ، ومنهم من تأدى أمره مع أعدائه إلى أن قُتلَ ، فياليت شعري ! مع قدرتهم على هذا العلم الشريف ، لم لا يعملون لأعدائهم من هذه النيرنجات ما كان يضطرونهم معها إلى إجابتهم ؟ »

سؤال جيد ونافذ من التلميذ ، أفتدرك بماذا أجباب الشيخ ؟ قال :

« ما أحسن ما سألت ... لم يستعمل الأنبياء عليهم السلام هذا العلم لأحوال : أحدها أنه ضربٌ من الحيلة والمكر ، وهم لم يُبعثوا بذلك ! ! وثانيةها أنهم لو فعلوا ذلك لكان إجابة الناس إلى الخديعة لا إلى العلم الذي به نجاة أنفسهم ، وكان يفوّتهم الغرض الذي جاءوا فيه ، الذي هو نجاة

الأنفس ... ولأن هذا العلم فوائد مختصة بالعلم الأرضي ، والأنبياء - عليهم السلام - دعاء إلى العالم العلوى الذي هو أعلى من عالم الأفلاك ... وأيضاً لم يجز لهم أن يضيفوا إلى تأييد الله ووحيه بوساطة الملائكة المقربين ، حيلة بشرية ولا نير نجية فلكية ... »

لست أدرى ماذا يكون موقف القارئ بعد استماعه لحوار كهذا بين التلميذ وشيخه في موضوع التجسيم ، لكنني لا أخفى على القارئ شيئاً من نفسي إذا قلت إن موقفي من هذا كله هو موقف الرفض الصريح ، فهو كله سخيف في سخف وضلال في ضلال ، وينبغي لأبناء هذا العصر أن يتخلصوا من كل حرف فيه ، فيطرحوه وراء ظهورهم نصاً وروحاً .

- ٧٠ -

أولئك هم إخوان الصفا ، المتفقون العلماء ! فماذا تتوقع من طراز المتفقين الذين يدعون برفض العلم أساساً وبالتنكر للعقل معياراً ؟ ولأنهذا الغزالي نموذجاً لهذا الطراز ، فهو يناصر اللاعقل مناصرة حارة ، ويعجب من يرکنون إلى « العقل » برغم ما يتعرض له هذا العقل من زلل ؟ والأعجب هو أن الغزالي إذ يؤيد اللاعقل ويناصره ، فإنما يفعل ذلك بما يشبه مناهج العقل المنطقي الذي يتنكر له ويهاجمه !

جاء قبل خاتمة كتابه « المنقد من الضلال » ما يلي :

« الإيمان بالنبوة أن يقرّ بإثبات طور وراء العقل ، تتفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة ، والعقل معزول عنها ، كعزل السمع عن إدراك الألوان ، والبصر عن إدراك الأصوات ، وجميع الحواس عن إدراك المعقولات ». .

ويعلّق الغزالي بعد ذلك بقوله إن القارئ أمام هذا الذي نقرره من

عجز العقل عن رؤية هذه المدركات ، إما أن يكون رافضاً وإما أن يكون متفقاً معنا ، فإذا كان من الرافضين « فقد أقمنا البرهان على إمكانه بل على وجوده » !! ويريد الغزالي بذلك أنه قد أقام « البرهان » في صفحات كتابه السابقة على ورود هذه العبارة ؛ أفلأ يكفي أن يكون قد جأ إلى « برهان » – والبرهان لا يكون إلا عملية عقلية – ليتبدىء ما في كلامه من تناقض ؟ ! أيمكن « للعقل » أن يثبت عجزه في ميادين هي بحكم الفرض لا ينفذ إليها عقل ؟ أيمكن للأئف أن يحكم على رواية تستعصي على شمه وللبصر أن يصف الواقعاً تستحيل على رؤيته ؟ إن « البرهان » إنما يكون على نتيجة تزعم لها أنها جاءت عن عملية « عقلية » ، وأما ما سوى ذلك فلا « برهان » عليه ، وقصارى ما نستطيعه إزاءه هو أن « نؤمن » به أو لا نؤمن ، نميل إليه أو لا نميل ، نحبه أو لا نحبه .

وأما القارئ المصدق لما زعمه الغزالي في عبارته السالفة ، « فقد أثبت أن ها هنا أموراً تسمى خواصاً (هل يجوز التنوين في كلمة « خواص » لكن هكذا وردت) لا يدور تصرف العقل حولها أصلاً ، بل يكاد العقل يكذبها ويقضي باستحالتها » .

ولينظر القارئ معي في كيفية إثبات الغزالي لوجود بعض الخواص التي يقضي العقل باستحالة أن تفعل فعلها الذي عرفناه لها ، يقول :

« فإن وزن داتق من الأفيون سم قاتل ، لأنه يحمد الدم في العروق لفرط برودته ، والذي يدعي علم الطبيعة يزعم أن ما يبرد من المركبات إنما يبرد بعنصر الماء والتراب ، فهما العنصران الباردان ، ومعلوم أن أرطاً من الماء والتراب لا يبلغ تبريدهم (هل نشير إلى أرطال الماء والتراب بالضمير « هم » لكن هكذا وردت) في الباطن إلى هذا الحد ؟ فلو أخبر طبيعى بهذا (أي بأن وزن داتق من الأفيون يحمد العروق لفرط برودته)

ولم يجرّبه ، لقال : « هذا محال ، والدليل على استحالته أن فيه نارия وهوائية ، والهوائية والتارية لا تزيد بها برودة ... »

يُزعم الغزالي بهذا ما يدّعىه بعد ذلك مباشرةً من أن « أكثر براهين الفلسفه في الطبيعيات والإلهيات مبنيٌ على هذا الجنس ، فإنهم تصورو الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه ، وما لم يألفوه قدروا استحالته ». .

أود هنا أن أعيد القضية التي يعرضها الغزالي في الأسطر السابقة ، على مسمع القارئ بعبارتي ، ليعجب عجبي من موقفه ؟ فهو يقول إن العقل لا يستطيع إدراك كل شيء ، وإن ما لا يدركه ، يظُن أنه محال الحدوث ؟ وبرهان ذلك أنك لو قلت له إن وزن دانق من الأفيون يُحْمَد الدم في العروق لف्रط برودته ، لما صدق لأن الأفيون مركب من نار وهراء ، وهذا حaran لا تتبع عندهما برودة !! .. ونحن نسأل الغزالي : من ذا الذي قال إذن إن الأفيون يُحْمَد الدم لبرودته ؟ أليست هي تجربة الناس بما شاهدوه ؟ وهل تقع هذه التجربة في قائمة الاهامات الروحانية التي تستعصي على العقل ، أو هي من صنيع عمل العقل عندما يستخرج قوانين الأشياء ؟ إننا بالطبع لا ننقد الغزالي من حيث هو يقيِّم الحجة على خصائص الماء والهواء والتراب والنار ، فتلك كانت ثقافة عصره ولا يلام عليها ، ولكننا ننكر على أي قارئ معاصر لنا يساير الغزالي في حديث كهذا يسقط كله - بخطأه وصوابه - بسقوط الأساس الذي يبني عليه في تحليل الطبيعة إلى عناصر أربعة كما كان الأمر عند القدماء .

وهل صحيح أن « أكثر براهين الفلسفه في الطبيعيات والإلهيات مبنيٌ على هذا الجنس ؟ » أعني أن أكثر براهينهم كان قائماً على أساس أن ما لم يألفوه في تجاربهم عدوه مستحيلاً ؟ لست أظن أن ذلك حكم ينصف تلك الطائفه من قادة الفكر .

على أي حال ، لماذا يقول الغزالي هذا ؟ إلى أي شيء يمهد بهذه المقدمة ؟ إن مرماه هو أن ينتهي إلى نتيجة يريدها ، وهي أن من ينكر قدرة الإنسان على الخوارق بقواء الروحانية ، فإنما يبني إنكاره على عدم إلهه لها في خبرته ، يقول : « ولو لم تكن الرؤيا الصادقة مألوفة ، وادعى مدعاً أنه عند ركود الحواس يَعْلَمُ الغيب ، لأنكره المتصفون بمثل هذه العقول » .

ويعود الغزالي مرة أخرى فيسوق مثلاً محسوساً ، مما يقول عنه الذين لم يروه إنه مستحيل ، مع أنه يحدث فعلاً ؛ والمثل هنا هذه المرة أعجب من مثل ذات الأفيون في المثل السابق ؛ وهذه هي عبارته : « ولو قيل لواحد : هل يجوز أن يكون في الدنيا شيء هو بمقدار حبة يوضع في بلدة ليأكل تلك البلدة بحملتها ثم يأكل نفسه ، فلا يبقى شيئاً من البلدة وما فيها ، ولا يبقى هو في نفسه ؟ فقال : هذا محال وهو من جملة الغرائب ؛ وهذه حالة النار ، ينكرها من لم ير النار ، إذا سمعها » – فأولاً : إن ما يأكل البلد ليست هي شرارة النار التي هي « بمقدار حبة » على حد تعبير الغزالي ، وإنما الذي يأكل البلد هو أن كل ما فيها يشتعل ويتحول من صورة مادية إلى صورة أخرى ، فحجم النار التي تأكل البلد هو مساوٍ لحجم البلد نفسها ؛ وثانياً – لماذا تقول : « شيء هو بمقدار حبة » لتضفي على الكلام صورة الأحادي والألغاز ؟ لماذا لا تقول : « شرارة نار » ثم تلحق ذلك بوصف علمي موضوعي تحليلي لطبيعة النار ؟ فعندئذ لو كان السامع من يدركون اللغة العلمية التحليلية لطبع الأشياء ، لما أنكر ذلك حتى ولو لم ير النار من قبل ؛ وثالثاً – فإذا أنكرت إمكان شيء لكونه لم يقع لي في خبرتي السابقة ، كان ذلك دليلاً على صدق الزعم بأن فعل الخوارق يمكن للإنسان إذا استعان بوسيلة غير وسيلة العقل ؟ أم الأقرب إلى الصواب أن يكون دليلاً على أن المنكر لم يستخدم عقله على نحو ما

ولقد أذهلني أن أحد الغزالي يعقب على مثل النار التي تأكل البلدة وتأكل نفسها ، بقوله : « وأكثر إنكار عجائب الآخرة هو من هذا القبيل ؟ » سألت نفسي دهشًا : أي قبيل ؟ ! كم صادف الغزالي في حياته من الناس الذين إذا قيل لهم إن جنوة النار تُلقي على الشيء القابل للاحتراق فيحترق ، تعجبوا وأحسوا في بواتفهم برفض عقلي لما يسمعون ؟ أ يكون هذا - في رأي الغزالي - على نفس المستوى مع قول يبنينا بأن صوراً يُفتح فيه يوم القيمة فتعاد إلى الحياة ملايين الملايين من بشر ماتوا بكل صور الموت وفي كل أصقاع الأرض وأرجاء السماء ؟ هل يرى الغزالي أن القلق العقلي في قبول الخبر هنا كالقلق العقلي في قبول خبر الجندة المشتعلة التي تحرق قطعة الخشب أو الورق ؟ أليس يرى بين الحالتين بعداً شاسعاً ، هو نفسه البعد بين ما يقبله العقل مستنداً إلى شواهد الحواس ، وبين ما يستحيل على « العقل » أن يقبله فيحبله إلى الإيمان ؟

يستأنف الغزالي حديثه فيقول : « نقول للطبيعي : قد اضطررت إلى أن تقول في الأفيون خاصية في التبريد ليس على قياس العقول في الطبيعة ، فلِمَ لا يجوز أن يكون في الأوضاع الشرعية من الخواص في مداواة القلوب وتصفيتها ما لا يُذكر بالحكمة العقلية ، بل لا يُضرُ ذلك إلا بعين النبوة » ! .

اللهم اهدني إلى رؤية الحق إذا كنت قد ضللت إلى هذا المدى ! ذلك أن العجب يشتد بي كلما أمعنت في قراءة النص الغزالي الذي أنقله هنا إلى القارئ جزءاً جزءاً ، فالغزالي بلا شك ثاقب النظرة قادر على التحليل قدرة ندر أن رأيت مثلها في مفكر آخر ، وهو فوق هذا مؤلف في المنطق حتى كاد المنطق أن يستوعب كل ما كتب إذا استثنينا ما كتبه في الفقه والتصوف ؛ ولكنني مع علمي بهذا كله أقرأ هذا الذي يقوله ليثبت

به عجز العقل عن رؤية الحقائق ، مما يحتاج بالضرورة إلى قوة يستمدّها الإنسان من عالم ما فوق العقول ؟ أقول إني أقرأ له هذا الذي يقوله فيشتند عجبي لما ينطوي عليه من تهافت منطقى عجيب ! انظر إلى الأسطر القليلة السالفة ذكرها ؟ تتجده يعقد الموازنة بين خاصية الأفيون في تبريد الجسم وبين خواص الأوضاع الشرعية في مداواة القلوب وتصفيتها !! يعقد هذه الموازنة بين الجانين ليراهما متشابهين في كونهما معاً مما تعجز العقول عن إدراكه ، وبالتالي لا يكون ثمة من مناص للإنسان إلا أن يتنتظر ما يشبه الوحي النبوى لإدراكه ! الأفيون مادة كسائر المواد في الطبيعة ، فكيف يحيط الإنسان علمًا بالطبيعة إلا أن يشاهد كائناتها كيف تتأثر وكيف تؤثر ، ثم يسجل عنده ما قد شاهد فإذا هو علمه بالطبيعة ، وإذا وسيلة في ذلك هو العقل الاستقرائي الذي يستند في صياغة أحكامه العامة على ما تخبره الحواس ؛ فإذا كان الطبيعي الذي يشير إليه الغزالي ، لم يكن قد علم من قبل أن للأفيون خاصية التبريد ، ثم شهد تلك الخاصية ، فالضرورة « العقلية » العلمية تقضي عليه حينئذ أن يضيف هذه المشاهدة الجديدة إلى ما يعلمه عن الطبيعة ، فإذا وجد هذه الحقيقة الجديدة تتنافى مع بعض المبادئ العلمية التي كان قد كَوَّنَها لنفسه عن ظواهر الطبيعة وكائناتها ، فلا حيلة له إلا أن يعدل من تلك المبادئ حتى تنسق مع ما يشاهده في دنيا الواقع ؛ وهو يفعل ذلك بإيماء « العقل » لا برغم العقل ؛ فكيف إذن يقيس الغزالي حالة عقلية صرفة بحالة أخرى لا تدخل في مجال العقل من قريب أو بعيد ، وأعني الحالة التي تعمل فيها بعض « الأوضاع الشرعية » على مداواة القلوب ؟ إن هذه الحالة الثانية إذا كان لا بد فيها من قوة نسلم بها تسلّم إيمانياً ، فليست الحالة الأولى من هذا القبيل نفسه .

ولك أن تزداد معي عجباً على عجب ، إذا مضيت مع الغزالي في هذا النص الذي نقله عنه ، حين يستطرد في القول فيقول عن علماء الطبيعة

الذين يسرفون في الاعتداد بعقولهم : « بل قد اعترفوا بخواص هي أتعجب من هذا فيما أوردوه في كتابهم ، وهي من الخواص العجيبة المجربة في معاملة الحامل التي عسر عليها الطلاق ، بهذا الشكل . »

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

د	ط	ب
ز	ه	ج
و	ا	ح

يكتب على خرتين لم يصبها ماء ، وتنظر إليهما الحامل بعينها ، وتضعهما تحت قدميها ، فيسرع الولد في الحال إلى الخروج ؛ وقد أقروا بإمكان ذلك وأوردوه في كتاب « عجائب الخواص » ، وهو شكل فيه تسعة بيوت ، يرقم فيها رقم مخصوصة ، يكون مجموع ما في جدول واحد خمسة عشر ، فرأته في طول الشكل أو في عرضه أو على التأريب .

(أود للقارئ أن يلاحظ أن الأرقام في المربع الثاني هي الأعداد التي تقابل الحروف في المربع الأول ، فيما يسمونه بحساب الجمل ؛ وجاءت هذه المقابلة من أنك لو كتبت الحروف بترتيب أبيجد هوز حطى ... فإنها في التسعة الأولى تقابل التسعة الأولى ، هكذا :

ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩

ف مقابل بين الحروف في المربع الأول وبين الأعداد في المربع الثاني تجده أن لكل حرف ما يقابل من عدد على الوجه الذي أسلفناه) .

ولنستأنف عبارة الغزالي السابقة ، يقول :

« فياليت شعري ! من يصدق بذلك ، ثم لا ينسع عقله للتصديق بأن تقدير صلاة الصبح بركعتين ، والظهر بأربع ، والمغرب بثلاث ، هي لخواص غير معلومة بنظر الحكمة ؟ ! وسبها اختلاف هذه الأوقات ، وإنما تدرك هذه الخواص بنور النبوة » .

نقطتان نريد هنا أن نعلق عليهما : الأولى - إذا كنت قد رأيت بعض من كتبوا في علم الطبيعة - كجابر بن حيان مثلاً - قد « اعترف بخواص » هي أعجب مما ذكرته سابقاً (ليلحظ القارئ أن الغزالي لم يكن قد أسلف إلا أمثلة لا تثير أي تعجب ، إذ أسلف مثلين : مثل الأفيون وخاصة منه في التبريد ، ومثل النار تحرق بلدة بأكملها) أقول : إنك إذا كنت قد رأيت من علماء الطبيعة من ذكر في كتبه خواص المربعين اللذين بُيّنت لنا شكليهما ، على أنهما ذدوا تأثير في معالجة المحامل التي عسر عليها الوضع ، فقد كان الأولى - بدل أن تستشهد بذلك على عجز العقل عن إدراك هذه الأمور وإحالتها إلى نور النبوة - كان الأولى أن تقف أحد موقفين ، فإما أن تخرج صاحب هذا الرزعم من زمرة علماء الطبيعة ، وإما أن تخرج هذه الخرافات من علم الطبيعة ؛ أما أن تسلم بصدق ما هو مرجع الكذب ، ثم تجعله هو نفسه حجة على ما تزيد إثباته ، فذلك ما لا نوافق عليه ؛ وأما النقطة الثانية التي نريد التعليق عليها ، هي هذه الموافقة القريبة بين خواص المربعين المذكورين في تسهيل عملية الوضع ، وبين خواص ركعات الصلاة من حيث عددها ؛ فقد يتحقق لنا ، بل يجب علينا أن « تؤمن » بأن وراء عدد الركعات المفروضة حكمة ، ربما ظهرت لنا وربما خفية ؛ ولكن من ذا الذي يوجب علينا الاعتقاد بصحة ما يزعمونه عن خواص المربعين السابقين في تيسير الولادة العسيرة ؟ لو قلنا إن هذه الخواص « مجربة » - كما ورد في النص الغزالي المذكور - فلماذا تكون « عجيبة » - كما

ورد عنها أيضاً في النص نفسه - ؟ إن العلم الطبيعي كله مؤلف من « مجرّبات »
ولا مبرر « للعجب » من أي ظاهرة أثبتتها التجربة .

ويمثل الغزالي كلامه في سياق الحديث الذي نقله للقارئ ، بموازنة أخرى أشد عجباً ؛ خلاصة ما ورد فيها هي أنه يخاطب قوماً لو قيل لهم على لسان النبي صادق مؤيد بالمعجزات لم يعرف قط بالكذب إن هنالك حكمة إلهية في أعداد الركعات وفي رمي الجamar ، وعدد أركان الحج ، وسائر تبعيدات الشرع ، لأنكرروا لك من جانب العقل ، على حين أنهم إذا قال لهم منْجمٌ إن قراءة الطالع تدل على أن أحداً منهم لو ليس ثوباً جديداً في وقت معين ، قُتِلَ في ذلك التوب ، لرأيهم مصدقين لما قاله المنجم ، مع أنه قد كذب في أحکامه قبل ذلك مائة مرة ... يزيد الغزالي بهذه الموازنة أن يقول لن يوجه اليهم الخطاب : إنه إذا كان قول المنجم مقبولاً عندكم برغم تعرضه للكذب ، وبرغم كونه مجاوزاً لحدود « العقل » أفاليس الأولى بالقبول قول النبي في حكمة أشياء قد تجاوز هي الأخرى حدود المعقول ؟

كتب الغزالي ما كتبه دفاعاً عن « اللامعقول » ، وهو حر في اختبار موقفه ؛ وأحسينا بدورنا أحراراً إذا اخترنا لا نقبل من تراهم إلا المعقول وحده ، لأنـه - دون اللامعقول - هو الذي يتجاوز حدود مكانه وزمانه ، فما قد قبله العقل يوماً ، فإنه يقبله كل يوم ، وأما ما أرضى اللاعقل فينا يوماً ، فقد لا يرضيه حين تتغير الظروف .

فهرس تحليلي

القسم الأول : طريق العقل

الفصل الأول : خطة السير

- ١ - لا بد من إطار يجمع الأشتات . (من ص ١٥ - ١٦) .
- ٢ - العقل طريق من عدة طرق ؛ طريق العقل يتميز بسلسل خطواته المؤدية إلى المهد المقصود ؛ ما كل سلوك إنساني على هذا النطء الماءد ؟ تتميز الرقة العقلية بأنها مقيدة بالروابط السبيبة ؛ أما الرقة العاطفية فتحتار ما هو محب إلى النفس ؟ ليس الإنسان مسيراً بالعقل وحده ، اللهم إلا في استثناء مثل سقراط ؛ حدوث الصراع بين العقل والموى ؛ الناس صنفان : من يغلب عليه العقل ومن تغلب عليه العاطفة . (من ص ١٦ - ١٨) .
- ٣ - طريقنا في هذا الكتاب هو اختبار الجانب العقلي وحده من تراثنا الفكري ؛ وصل الحاضر بالماضي لا يتحقق إلا عن طريق الجانب العاقل ؛ العاطفة قد تتعلق في عصر بما لا تتعلق به في عصر آخر ؛ طريق العقل الذي اخترناه ليس هو الأشكال المنطقية المجردة ، بل هو المواقف الفعلية في حالات بعضها

والتي عالجها السلف بمنطق العقل لا باندفاع العاطفة ؛ الإدراك السليم في حل المشكلات ليس كله أقىسة أرسطية ؛ الإدراك السليم قد يأتي عفواً ، وقد يكون إدراكاً بال بصيرة اللامحة ؛ فرق بعيد بين رجلين : أحدهما يطمئن نفسه بالخرافة ؛ وثانيهما يلتمس سند العقل ؛ في التراث العربي هذا الصنفان من الرجال ؛ وستعني بالصنف الثاني منها دون الأول .
(من ص ١٩ - ٢٠) .

٤ - آية النور ، وتأويل الإمام الغزالي لها تصلح هدايتها في خطوطات السير ؛ في هذه الآية وصف لدرجات الإدراك السليم ، وقد تكون هي الدرجات التي يتم بها النمو العقلي في الفرد وفي الجماعة ؛ متابعة تراثنا الفكري على هدى هذه الدرجات ؛ فلكل درجة منها عصر تمثلت فيه .

«النور» هو قوة الإدراك ؛ وأول درجات الإدراك حسٌ بالحواس ، وتلك هي المرمز لها في الآية بالمشكاة ؛ داخل المشكاة مصباح يرمز إلى العقل الذي يدرك المعاني من وراء المحسوسات ؛ يساعد العقل في إدراكه قوة الخيال ، وهي التي ترمز إليها الآية بالزجاجة المحيطة بالمصباح ؛ المصدر الذي يستمد منه الخيال قوته «شجرة مباركة» ترمز إلى الروح الفكرية الذي يؤلف بين العلوم العقلية ، وإلا بقيت المعلومات أشتاناً لا تنفع ؛ الشجرة المباركة هي بذاتة «المبدأ» الذي يهتدى به السالك ؛ ليست الشجرة المباركة بحاجة إلى مصدر سواها تستمد منه القوة ؛ فهي مضيئة بزيتها ، كأنما قصد بها الإدراك بال بصيرة النافذة ؛ فهو وحي من الله .

ترى هل تكون هذه الدرجات هي نفسها مراحل التطور الفكري في ثقافة بأسرها ؟ فعصور ثقافتها أسطورية ، تبعتها عصور ثقافتها عقلية ، ثم جاءت عصور ثقافتها وحي من الله ؟ ثم تكون هذه نفسها مراحل النضج في الثقافة العربية ؟ إذا صح ذلك التمسنا طريق العقل في خواطر البداءة أولاً ، وفي محاجات المنطق ثانياً ، وفي حدس الصوفية ثالثاً ؛ الأولى وفرة في الحصاد ،

والثانية تنظم لذلك الحصاد ، والثالثة تأمل فيما يجاوزه ويعلوه .
(من ص ٢٠ - ٢٤) .

٥ - مراحل النمو العقلي كما براها « وايتها » - الفيلسوف البريطاني المعاصر - في كتابه « أهداف التربية » ؛ المراحل عنده ثلاثة : في الأولى يتميز الطفل بعفوئته ، وفي الثانية يضع القواعد التي تنظم له حصاد المرحلة الأولى ، وفي الثالثة يجمع أشتات القواعد تحت مبادئ أكثر تعبيراً وعميناً .

الشبه واضح بين تقسيم الغزالي (في تأويله لآية النور) وتقسيم وايتها : في الحالتين يبدأ الإدراك عفو البديهة ، ثم ينتقل إلى التنظيم بالقواعد ، ثم إلى إدراك المبادئ بالأعم ؛ ويضيف الغزالي بعد ذلك مرحلة موجهة بقوه الإلهام ؛ سأجعل هذه المراحل نفسها خطوات سيري في هذا الكتاب : في المرحلة الأولى (القرن السابع الميلادي - الأول الهجري) ومضات عفوية خلاقة ؛ وفي المرحلة الثانية (القرنان الثامن والتاسع في التاريخ الميلادي) تنظيم وتقسيم وتأصيل للقواعد ، وجاء القرن العاشر ليعلو من القواعد إلى المبادئ ، ثم جاء القرن الحادى عشر ليلتمس الحق في حدس المتصوفة .
(من ص ٢٤ - ٢٦) .

الفصل الثاني : مشكلة البديهة

أدب ، وفلسفة ، وفروسيه ، وسياسة

٦ - ليست وقتي وقفة العالم الذي يحلل ، بل هي وقفة الأديب الذي ينطبع بما يحس ؛ هي وقفة أقرب إلى طريقة هوسرل منها إلى طريقة ديكارت أو هيوم ؛ للكتابة عن الماضي طريقتان: إحداهما أن ينظر المؤرخ للعصر الذي يؤرخ له بأعين أبنائه ومن خلال ظروفه ، والأخرى أن ينظر إليه بعين عصره هو ليرى ماذا يصلح للبقاء وماذا فقد صلاحيته ، ولقد اخترنا

الطريقة الثانية في النظر إلى تراث الأقدمين . (من ص ٢٧ - ٢٨)

٧ - وقفة عند المعركة التي نشبت بين علي ومعاوية ؛ هنا مثال للإدراك الفطري المباشر ، وهو إدراك المرحلة الأولى من مراحل التطور ؛ هو موقف امترج فيه أدب وفلسفة وفروسية وسياسة ، فالسياسي هنا أديب والأديب فيلسوف والفيلسوف يتتبع حكمه بال بصيرة الصافية والسيف في يده وعنان جواده في قبضته ؛ الإمام علي شاهد على اجتماع هذه الجوانب كلها في رجل واحد ؛ مختارات من أقواله في « نهج البلاغة » ؛ موضوعات فلسفية تصاغ في عبارة أدبية ؛ التمييز بين الفلسفة والحكمة ؛ الفن الأدبي في نهج البلاغة أشبه بفن النحت الذي يشكل الجلمود ليقى على الدهر ؛ هل جاء البناء اللفظي أقوى من المعنى الذي يحمله ؟ مثل من خطبه يوم بويح في المدينة ؛ هذا مثل بين الفرق بين ثقافة عصرهم وثقافة عصرنا : فوضع فخرهم عبارة قوية البيان ، وموضع فخرنا صيغة رياضية ندير عليها الآلة .
(من ص ٢٩ - ٣٣) .

٨ - الصراع حول الخلافة بين علي ومعاوية : مشهد يتجسد فيه تراثنا ؛ اجتماع الصاصحة والشجاعة ودهاء السياسة ؛ ظهور المذاهب السياسية لأول مرة ؛ شعورنا نحن إزاء هذا المشهد المتشابك الخيوط بميل إلى هذا ونفور من ذاك معناه قبول بعض التراث دون بعض ؛ وجوب إحياء الجانب الصالح لنا وترك الجانب الآخر لدارسي التاريخ .

أتباع عثمان يرفضون مبايعة علي ؛ أهل الشام يأبون أن يبايع للمؤمنين أمير بعد عثمان إلا بعدأخذ القصاص من قاتليه ؛ علي يرى إلا أمر من القتال مع معاوية ، ومعاوية يلزم علياً دم عثمان بدعيه أن علياً قد آوى القاتلين ؛ عمرو بن العاص هو مستشار معاوية ؛ معاوية يسعى للدنياه دون آخرته باعترافه ؛ وقعة صفين من حيث هي تجسيد لنواح كثيرة من تراثنا الفكري ؛ معاوية يتحكم في ماء الفرات ويشير عليه مشيروه أن يحبس الماء عن جنود

عليَّ ليسموتو عطناً ؟ تبادل الرسل بين عليٍّ ومعاوية ونماذج من حوارهم الذي امترج فيه أدب سياسة ؛ وصية أمير المؤمنين لجنوده مثل أعلى في أخلاقية الحرب ؛ معاوية وعمرو يعلمان عن القراء إلى الخداع ؛ كيف وصف عليٌّ عليًّا بن العاص في نهج البلاغة ؛ رسول من معاوية يعرض على عليٍّ أن يقتسما بينهما العراق والشام ، فيكون العراق لعليٍّ والشام لمعاوية ؛ رفض الاقتراح ؛ عمرو يشير على معاوية بأن يطلب الاختكام إلى القرآن ، وهو أمر إن قبلوه اختلقو وإن ردوه اختلقو ؟ أنصار معاوية يرفعون المصاحف على أطراف رماحهم مطالبين بالاختكام إلى الكتاب ؛ وفوع الخلاف في صفوف عليٍّ . (من ص ٣٣ - ٤١)

٩ - الناس يطلبون المواعدة وعليٍّ يخطب فيهم ليりدهم إلى صواب ؛ زهاء عشرين ألفاً من أصحابه يطالبونه بالاختكام إلى كتاب الله ؛ كان هؤلاء أولى الخوارج ؛ تحكم القرآن يأخذ مجراه ؛ أهل الشام يختارون عنهم ابن العاص وأهل العراق يختارون عنهم أبو موسى الأشعري ؛ لما فرثت وثيقة المواعدة في صفوف عليٍّ ؛ جاءت صيحات من جميع الأرجاء تقول : « لا حكم إلا لله » ؛ الصائرون يعترفون بخطئهم حينما رضوا بالتحكيم ويطلبون من عليٍّ أن يعترف بخطئه كذلك ؛ هؤلاء هم الذين أصبحوا فيما بعد جماعة « الخوارج » ؛ لم يلبث الخوارج أن باتوا مذهبًا سباقاً له فروع ؛ كيف خدع عمرو بن العاص زميله في التحكيم أبو موسى الأشعري . حتى أعلن هذا في الناس خلع عليٍّ عن إمرة المؤمنين ؛ فقام ابن العاص وأثبت صاحبه معاوية في الخلافة . (من ص ٤١ - ٤٧)

١٠ - من خدعة التحكيم اتبعت دولة وتفجرت فلسفة سياسية ؛ السؤال القائل : لمن يكون الحكم ؟ يطرحه الخوارج لأول مرة ؛ الخوارج يضعون أصلح المبادئ في سياسة الحكم لكن دعوتهم تذهب أدراج الرياح ؛ من مبادئهم أن يكون الحكم للقادرين عليه لا للوارثين له عن آبائهم ولا للأقوباء ولا للأغنياء ؛ ومن مبادئهم أيضاً لا تكون فجوة بين العقيدة والعمل بناء على

تلك العقبة ؛ لكن موقف الخوارج مليء بالتناقضات : قبلوا التحكيم ثم صاحوا « لا حكم إلا لله » ؛ على نفسه في عجب من تناقضهم هذا ؛ فظائع الخوارج مع من خالفهم في الرأي من المسلمين ؛ قصتهم مع عبد الله بن خباب ؛ يقتلون المسلم المختلف معهم في الرأي ، ويترون النصراني المختلف معهم في الرأي ؛ قصة واصل بن عطاء معهم إذ أدعى لهم أنه مشرك ليخلوا سبيله ؛ لو كان سلوك الخوارج صورة عصرهم لكان عصرًا طغى عليه الاعقل ؛ قصة عليٌّ مع أحد المنجمين ودلالتها على احتکام القوم إلى عقولهم ، فلا هي الاعقلانية وحدها التي سادت ولا العقلانية وحدها .

(من ص ٤٧ - ٥٣)

١١ - موقفنا من المشهد الذي صورناه ؛ تشابه الناس في كل العصور من حيث الدهاء والمكر والجحالة ؛ لا فرق بين أقدمين ومحدثين ؛ لكن الطابع البارز هو اجتماع العناصر الكثيرة في رجل واحد ؛ فيكون هو السياسي والفارس والأديب وصاحب الحكمة الخالدة ؛ لقد احتوى مشهد صفين على أقطاب كثرين ، لكننا نختار من بينهم علياً ليكون مرآة عصره ؛ ويكون أنه أورثنا كتاباً - هو نهج البلاغة - نرى عقله على صفحاته ؛ ومن هذا الكتاب نجد البرهان على أن الإدراك عندئذ كان موكولاً إلى الفطرة السليمة لا إلى التحليل والتعليل ؛ لم تكن « الفكرة » عندئذ نظرية مجردة بقدر ما كانت أداة من أدوات العمل ؛ ولذلك تشابكت الأفكار مع السيف والجیاد في نسیج واحد ؛ نماذج من نهج البلاغة . (من ص ٥٣ - ٥٧)

الفصل الثالث: مصباح العقل في مشكاة التجربة

١٢ - رأينا في الصورة التي رسمناها لواقعة صفين كيف كان أسلافنا يفكرون ويسلكون في المرحلة الأولى من مدارج طريقهم العقلي ؛ أحکامهم عندئذ هي أحکام البديهة الفطرية حيث لا تكون الفكرة وليدة قراءة ودرس ؛

ولا وليدة تأمل طويل في صورة مجردة نظرية ، بل كانت الفكرة تأتي فور لحظتها لتردد على موقف طارئ ؛ في المرحلة التالية أصبح الفكر تقيداً للقواعد ورداً للتجارب الجزئية والخبرات المفردة إلى أحكام عامة ، وذلك هو صنيع المنهج العلمي ، فالعلم بمنهجه لا بموضوعه ؛ فالانتقال مع أسلافنا من القرن السابع الميلادي إلى القرن الثامن ، هو انتقال من مرحلة التمرس الفعلي والمعاناة إلى مرحلة الإدراك العلمي في أولى درجاته ؛ كان العرب يتكلمون لغتهم قبل ذلك بقرون ؛ لكن قواعد اللغة لم تضبط إلا في القرن الثامن ؛ وكان للعرب شعر ينظمونه ، لكن قناعيه وبحوره وأوزانه لم يتم صياغتها إلا في القرن الثامن ؛ كانت المرحلة الأولى بثابة المشكاة من مصادر النور ؛ ومع القرن الثامن بدءوا مرحلة أخرى تقابل المصباح في المشكاة .

(من ص ٥٩ - ٦١)

١٣ - المشكلات الفكرية تجيء نابضة بالحياة حين تنبت في تربة الحياة العملية نفسها ؛ مشكلاتنا الفكرية اليوم مصطنعة لأنها منقوله عن مفكرين في غير أرضنا ؛ جمهور الناس اليوم لا يجد في مفكرينا من يحل لهم مشكلاتهم فيلجأون إلى الخرافات ومرؤجها ؛ مشكلات الفكر عند أسلافنا نبتت لهم من واقع حياتهم ؛ من واقعني العمل وصفين نشأت لهم مشكلة نظرية هي مشكلة الذنوب الكبيرة ماذا يكون الحكم بالنسبة لقرفها ؟ في كلتا الواقعيتين سفكت دماء المسلمين ؛ ولا بد أن يكون أحد الفريقين المتراريين - على الأقل - على خطأ ؛ وإذن فالجانب المخطئ منها مسئول عن تلك الدماء المسفوكة ؛ فإذا يكون الحكم فيه : أيطن معدوداً من المؤمنين أم يُسلك في زمرة الكافرين ؟ وسرعان ما انتقل البحث النظري إلى مشكلة أخرى تتفرع عن السابقة : من ذا يكون أحق بالخلافة ؟ أي أن الفكر الفلسفي والفكر السياسي قد استثارهما ما حدث للناس في حياتهم العملية ؛ رأينا في الفصل السابق كيف نبت « الخوارج » من أرض صفين ؛ ومن واقعه الجمل نشأت مشكلة الخلافة ؛ على مع طلحة والزبير ؛ فهذا تنكر لبيعة عليٍّ بعد أن

أقرّاها ؛ ذهبا معاً وفي صحبتهما عائشة نحو البصرة ، وهنالك وقعت بينهم وبين عليّ موقعة «الجمل» ؛ سميت كذلك لأن أم المؤمنين عائشة كانت في هودجها على ظهر جملها تشارك في مقابلة عليّ وصحبه ؛ انتصار عليّ وصحبه ؛ الفريقان يتادلان السباب ، مع أن أم المؤمنين في الفريق الأول ، وعلىّ بكل مكانه من رسول الله في الفريق الثاني ، وكلما الفريقين في أعيننا اليوم تراث مقدس ! ويهمنا الآن ما نشأ عن الموقف من أسئلة عقلية : أي الجانين على حق ؟ ما حكمنا فيما يكون على باطل ؟

(من ص ٦٦ - ٦٦)

١٤ - الوقفة الثانية من رحلتنا الثقافية هي مدينة البصرة في أوائل القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) ؛ توّر عقلي يسود الناس : تحت راية راية بنضوون ، تحت راية فريق بهم عائشة ؛ أم تحت راية فريق آخر فيهم عليّ ؟ أم يحيادون حفاظاً على وحدة المسلمين ؟ هل يعلون من شأن الإسلام باعتباره ديناً للناس أجمعين ؛ أو يعلون من شأن الانتهاء القبلي أولاً ، وبعد ذلك ، يأتى الولاء للدين ؟ في مدينة البصرة ظهرت الأحزاب : من أنصار عائشة نشأ حزب «العثمانية» أي أتباع عثمان ، ومن أنصار عليّ نشأت «الشيعة» ومن المحايدين نشأ الزاهدون المنطوفون الذين هم «الخوارج» ومن هؤلاء ولدت حركة «المعتزلة» ؛ معركة الجمل هي نقطة البدء لكل تطور سياسي وديني ظهر بعد ذلك ؛ من واقعة الجمل - كما أسلفنا - نشأ السؤال العقلي الأول : ماذا يكون الحكم بالنسبة للفريق المخطى من المتحاربين ؟ ظهرت ثلاثة حلول ، كل حل منها أصبح يمثل مذهبًا فكريًا على طول التاريخ العقلي في ترايانا : (١) فهنالك اليساريون المنطوفون (بتعبيرنا الحديث) وهم الخوارج ؛ (٢) وهنالك اليينيون المنطوفون وهم أهل السنة ؛ (٣) وهنالك المعتدلون وهم المعتزلة ؛ أما اليساريون فقد رأوا تكفير المخطى مهما يكن ، وأما اليينيون فقد رأوا صحة إسلام الفريقين معاً ، وأما المعتدلون فقد رأوا أن المخطى مهما - دون التحديد من هو ؟ - مؤمن عاص .

البصرة والكوفة يمثلان اتجاهين في طريق الفكر ، فالبصرة تعتمد على حجة العقل والكوفة تعتمد على الرواية المنقلة عن السلف ؛ في البصرة نشأ الاعتراض ، ونشأت الدراسات الأولى للنحو واللغة . (من ص ٦٦ - ٧٠)

١٥ - الخوارج ؛ دعوتهم إلى الخروج على الحاكم إذا أخطأ ؛ مقارنة بما حدث في إنجلترا في القرن السابع عشر ، وما نشب من اختلاف في النظرية السياسية بين فلسفتين هما : « هوبز » و « لوك » ؛ فوقف الخوارج هو نفسه موقف « لوك » ؛ تفرق الخوارج في أحزاب فرعية باللغت العشرين يدل على دقة التحليل العقلي ، إذ من المبدأ الواحد المتفق عليه ابنتقت ظلال كثيرة متباعدة ؛ من أهم فرق الخوارج جماعة « الأزارقة » ؛ قسوة الأزارقة في قتل كل من خالفهم ؛ ومن فرق الخوارج أيضاً « النجدات » وقد برثت النجدات من شناعات الأزارقة ؛ ومن الخوارج كذلك فرقة « الصفرية » وفيها شيء من الاعتدال بالنسبة للأزارقة ، ومنهم فرقة « الإيابانية » ؛ الخوارج يزدادون تسامحاً كلما تقدم معهم الزمن ، فأشدتهم تزمناً هم الأزارقة ، ثم اعتدلت الصفرية بعض الشيء ، ثم ازدادت النجدات اعتدلاً ، ثم أمعن الإيابانية في الاعتدال .

فريق « المرجنة » يمثل السامح المقبول ، وهم يرون إرجاء الحكم على المذنب إلى يوم القيمة فيكون له حسابه .

إذا كان الخوارج قد خرجو على عليٍّ ، فقد شابعه فريق « الشيعة » ؛ حق الخلافة له ولأولاده من بعده . (من ص ٧٠ - ٧٧)

١٦ - ما زلنا في البصرة في أوائل القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) ؛ ظهر التضاد الفكري بين المعتلة والخوارج في مسألة الذنوب الكبيرة ، وبين المعتلة وأهل السنة في مسألة صفات الله ؛ ثم ظهر تضاد فكري آخر بين القدرية (وهم من المعتلة) الذين يجعلون للإنسان إرادة حرمة مسئولة ، والجبرية اللذين جعلوا كل فعل بمشيئة الله وحده ؛ ملخص لأمهات المسائل التي عرضت لعقول أسلافنا عندئذ ، وكيف كانت مسائل ابنتقت من

حياتهم ، ولم تعد بالمسائل التي تورقنا اليوم لأنها بعيدة عن حياتنا ، باستثناء مسألة واحدة قد تكون باقية ما تزال ، هي الخاصة بحرية إرادة الإنسان أو جبرها .

مسألة حرية الإرادة ومسؤولية الإنسان عن فعله : كيف نشأت ؟ – واصل ابن عطاء في حلقة شيخه الحسن البصري عندما ألقى السؤال لأول مرة عن مرتكب الذنب الكبير ؛ واصل يطرح إجابته بالقول « بالمتزلة بين المترفين » ؛ رأيه لم يعجب شيخه الحسن البصري ، فاعتزل عنه واصل ، ومن ثم جاء اسم « المعتزلة » ؛ رأي « واصل » متفرع عن قوله « بالقدر » (أي بحرية إرادة الإنسان في فعله ؛ بغير حرية الإنسان في اختياره لا يكون « العدل » مفهوماً في ثوابه وعقابه) ؛ جهم بن صفوان يعارض واصل ويجعل كل شيء بإرادة الله وحده ؛ المسألة الخاصة بصفات الله : أهي الذات الإلهية نفسها كما قال المعتزلة ؛ أم هي قاعدة وحدتها كما ذهب الصفاته ؛ أي أهل السنة ؟ (من ص ٧٧ - ٨٣)

١٧ - ما زلنا في البصرة في أوائل القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) ؛ رجال اللغة والنحو يمثلون الحركة العقلية خير تمثيل ؛ لم يكن هؤلاء مبتوري العلاقة بحياة الناس الفعلية كما هم اليوم ؛ مراجعة المفكرين للقرآن ابتعاد المهدية فيما عرض لهم من مشكلات ؛ اقتضى الوقوف عند نصه اللغوي ؛ الخليل ابن أحمد ؛ لو وضعت عقريبة الخليل في اليونان لكان أرسطو ، أو في أوروبا النهضة لكان نيوتن ؛ يضع الخليل أول معجم للغة ؛ ولأول مرة يضع للشعر العربي بحوره ؛ ترتيبه الحروف في المعجم بحسب مخارجها عند الطنق ؛ فأقصاها مخرجًا يرد أولاً في الترتيب ، وأدناها إلى الشفتين يرد آخرًا ؛ ومن ثم بدأ بحرف « العين » ومن ثم كذلك سمي معجمه « بالعين » لأن « العين » أول حرف عولج لكونه أقصى الحروف مخرجًا من الحلق ؛ تقسم منطقياً رياضياً لما « يمكن » أن تحيي عليه الألفاظ من حيث طريقة بنائها ؛ سواء وقع في تاريخ اللغة بالفعل أن وردت تلك

الألفاظ ؛ فتدلنا «الخانات» الفارغة في ذلك التقسيم على ما يجوز للعرب استحداثه من ألفاظ اللغة استجابة لما يطروا لهم من ظروف جديدة ؛ الخليل يجمع «الشواهد» التي تبين معاني الألفاظ بطرائق استخدامها ؛ مقارنة ذلك بتباري فلسفي معاصر لنا يجعل معنى اللفظة مرهوناً بوقعها في جملة تحتويها ، وإلا ظلت بغير معنى ؛ لما كان معظم «الشواهد» أبياتاً من الشعر القديم ؛ التفت الخليل باهتمامه إلى الشعر وطريقة نظمه .
(من ص ٨٣ - ٩١)

١٨ - البصرة تلزم ضرورات المنطق في دراسة علمائها للغة ؛ ما ورد على ألسنة القدماء مما لا ينساق مع تقسيماتهم المنطقية عدوه شاذًا ؛ مثلهم مثل بروقرسطس الأسطوري إمام البصرة في هذا الاتجاه هو سيبويه تلميذ الخليل بن أحمد ؛ يدعى كتابه المشهور في النحو بالكتاب ؛ بلغ علم النحو العربي أعلى ذراه في الكتاب «بغير سوابق تدريجية تمهد لبلوغه هذا المرتقى ؛ الأمثلة كثيرة في ميادين الفكر والثقافة لظهور النتاج الفصحي دفعة واحدة ؛ في كتاب سيبويه إحالات إلى أسلاف له في مواضع كثيرة لكن ذلك لا ينفي الكمال المفاجئ في تنسيق البناء ؛ عقلانية البصرة وصرامة منطقها في دراسة اللغة والنحو اقتضى أن تنشأ في الكوفة مدرسة معارضة تجعل الرواية عن السلف - لا ضرورات المنطق - مدارها في القول والرفض ؛ الكساني في الكوفة يناظر سيبويه في البصرة ؛ اختلاف البصرة والكوفة على هذا النحو ربما جاء صدى لاختلافهما السياسي . فأهل البصرة لم يكونوا من أهل الجزيرة العربية فكان همهم ألا يجعلوا الأسلاف العرب مقاييساً ، بل منطق العقل الإنساني هو عندهم المقاييس ؛ وأهل الكوفة من أصول عربية ، ولذلك اتجهوا إلى الإعلاء من شأن السلف في اللغة والنحو . (من ص ٩١ - ٩٥)

الفصل الرابع : مصباح العقل يشتند توهجه

١٩ - هذه هي الوقفة الثالثة على الطريق ، وقد اخترنا لها مدينة بغداد في القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) ؛ بث الدعوة سراً لانتقال الخلافة من بنى أمية إلى بنى العباس ؛ تركيز الدعوة في الكوفة - لولائهما لآل البيت - وفي خراسان لنقمة الموالي (وهم الفرس المسلمين) على الأمويين ؛ الأمويون عرب خلص أرادوا السيادة للعرب على غيرهم حتى لو كان غيرهم من المسلمين ؛ هنا تحالفت السياسة مع الثقافة في المهدف ، فإذا كان الخلاف السياسي بين من أراد الخلافة للعرب من غير بنى أمية ومن أرادها مقصورة على بيت الرسول ؛ فكذلك كان الخلاف الثقافي قائماً بين من أراد التعصب للثقافة العربية وحدها ، ومن اعتر بالثقافات الأخرى العريقة كالثقافة الفارسية ، الأولون هم حزب بنى أمية ؛ والآخرون هم الموالي المؤيدون لأن تكون الخلافة في آل البيت ؛ من هنا التفت شيعة علياً مع الساخطين من الموالي .

نجحت الدعاية السياسية لبني العباس وبوييع أبو العباس بالخلافة سنة ٧٥٠ م ؛ اتهام بنى أمية بالجور وابتزاز أموال الناس والظلم وإيثار الدنيا على الآخرة ، وإذا فراسلنا كأن قيهم ما في البشر من طباع حسنة وسيئة ؛ بعد أن استند بنو العباس حلفاءهم في الوصول إلى الخلافة ؛ انقلب خليفتهم الثاني (أبو جعفر المنصور) على أبي مسلم الخراساني . (من ص ٩٧ - ١٠٣)

٢٠ - تلك المقدرات السياسية في سطوة بنى العباس وقتلهم لأبي مسلم الخراساني ، انتجت نتائج ثقافية ؛ منها اللامعقول ومنها ما يدور في دنيا العقل ؛ فمن اللامعقول الذي تنتج ارتداد الفرس إلى عالم الوهم والخرافة في ردتهم إلى ثقافتهم القديمة ليقاوموا بها ثقافة العرب ؛ تالية الفرس الساخطين لأبي مسلم الخراساني ؛ تيارات من زندقة : من ذلك حركة «سباد» وحركة «الراوندية» ؛ وكما ارتد المجروس إلى محبوبه (تعاليم زرادشت) ارتد أتباع «مانى» و «مزدك» إلى عقائدهم المانوية والمزدكية .

من هذه الحركات اللاعقلية تثأّت ردود عقلية ، فتشأت جماعات المعتلة
تناصر الإسلام بقوة العقل . (من ص ١٠٣ - ١٠٧) .

٢١ - كانت الكوفة مقر الخليفة المنصور حين ثارت عليه الرواندية ، فكره المكان ،
وخرج بنفسه يرتاد له موضعًا يسكنه هو وجنده ، فكان أن اختار مكاناً
أقيمت عليه ما سي بعده باسم بغداد سنة ٧٦٥ م ؛ الموكب العقلي العظيم
في بغداد ؛ « بيت الحكم » (٨٣٢ م) في عهد المؤمن ؛ المؤمن يستجلب
مجموعة مختارة من كتب الأقدمين المخزونة في بلاد الروم ؛ نقل هذه
الكتب إلى العربية ؛ أساطير تشيع في الناس وتدل على اهتمامهم بالكتب
العلمية ؛ وفقة داخل بيت الحكم لترى ماذا يحدث فيها ؛ ثلاثة رجال من
أسرة مسيحية واحدة : حنين بن إسحق ؛ وابنه إسحق بن حنين ؛ وابن
أخيه حبيش بن الحسن ؛ يقومون بترجمة الكتب العلمية من اليونانية إلى
العربية ؛ الشبه من حيث المقام الثقافي بين حنين بن إسحق قدیماً ورفاقه
الطهطاوي حدثنا ؟ هل تسربت الثقافة اليونانية المقوله إلى شراین الثقافة
العربية أو اقتصرت على صفة المثقفين ؟ ترى ما الدافع الحقيقي للمؤمن
أن ينهض بحركة الترجمة عن ثقافة اليونان ؟ عن السؤال الأول نقول إن الظاهر
هو أن الثقافة الغربية المقوله لم تمس جماهير الناس ؛ كان المفكر الذي
يتناصل عليناً من العلم اليوناني يظفر بطيب السمعة عند جمهور الناس ؛
وأما عن السؤال الثاني فيحتمل أن يكون الدافع الحقيقي لنقل الثقافة اليونانية
بهذا الحمام الذي شهدناه هو إما محاربة الثقافة الفارسية القديمة ، وإما
محاربة الثقافة العربية الصميمية ؛ فالأولى كان يرتكز عليها متبعي الفرس ،
والثانية كان يرتكز عليها المتبعون للدولة الأموية ؛ وكل الفريقين ذميم
في عن الخلافة العباسية . (من ص ١٠٧ - ١١٨)

٢٢ - لا يكفي أن نسأل : أي الجوانب الثقافية نقل العرب عن اليونان ، بل لا بد
أن نسأل كذلك : ماذا صنع العرب بما نقلوه ؟ فقد نقلت الثقافة اليونانية
القديمة إلى العرب وإلى أوروبا فأنتجت نتيجتين مختلفتين فيما يقول المستشرق

الألماني «كارل هينزش بكر» ؟ فقد صادفت عند نقلها إلى العرب أفكاراً من جنس غير جنسها ؛ وأما عند نقلها إلى أوروبا فقد أضافت عدداً آخر من أسرة حضارية واحدة تتفق في جنس التفكير حديثها مع قديمها ؛ نحن الآن نترجم عن أوروبا وننقل عنها بالمشاهدة والتدريب مما تغيرت له وجوه حياتنا العملية . لكن الأقدمين - في رأينا - عندما ترجموا عن اليونان لم يتغير من حياتهم العملية إلا القليل ؛ فوارق عميقة في وجهة النظر نشأت بالتربيبة بين ما يسمى بالشرق وما يسمى بالغرب .

(من ص ١١٨ - ١٢٣)

٢٣ - وفتنا بعد خروجنا من بيت الحكمة كانت مع جماعة المعتزلة لنرى فم يفكرون وكيف يفكرون ؛ وهم أقرب الناس تأثراً بالثقافة اليونانية المنقوله ؛ كبار المعتزلة عندئذ (القرن التاسع الميلادي) كانوا في البصرة ، فلتنعد إلى البصرة حيناً لتنصت إليهم ، مع «العلاف» شيخ المعتزلة ؛ صاحب «الملل والنحل» يروي عنه عشر مسائل : المسألة الأولى عن ذات الله وصفاته ، والثانية عن الإرادة الإلهية ، والثالثة عن أمر «التكوين» في قوله تعالى : «كُنْ» لما يريد له أن يكون ؛ والرابعة عن حرية الاختيار عند الإنسان ؛ والخامسة عن امتناع الحركة في الآخرة ؛ والسادسة عن الرابطة بين القلب والجوارح عندما يهم الفاعل بفعل ؛ والسابعة عن وجوب أن يعرف الإنسان رب معرفة قائمة على العقل وأدله ؛ والثامنة عن تحديد الآجال ؛ والتاسعة فيها عودة إلى الإرادة الإلهية ؛ والعشرة مسألة منهجية يشترط بها العلاف لأنها تتطلب حجة إلا إذا استندت آخر الأمر إلى وهي من الله يتزل على ولِيَّ معصوم ؛ وهذه النقطة الأخيرة كفيلة بهدم موقف العلاف العقلي ؛ المشكلات التي تعرض لها العلاف خاصة بعصره : لا يكاد يمتد إلينا منها إلا ما يمس حرية الإرادة . (من ص ١٢٣ - ١٣٢)

٤٧٨
٢٤ - وفقة مع النظام في البصرة : وهو تلميذ العلاف ؛ التلميذ يتتفوق على أستاذه ؛ يذكر صاحب «الملل والنحل» ثلاث عشرة مسألة تميز بها «النظام» :

الأولى عن حرية الإرادة الإنسانية ؛ رأيه بأن الله لا يجوز وصفه بالقدرة على فعل الشر ؛ يكاد «النظام» يعاصرنا في الفكر حين يرد على معارضيه فيقول إنه لا فرق بين أن يقول إن الله غير قادر على فعل الشر ، وأن أقوله إنه قادر على فعله لكن لا يفعله ، إذ هو في كلتا الحالتين لا يفعله ، ولا يكون للعبارة معنى إلا بما تتضمنه من فعل ؛ والمسألة الثانية خاصة بالإرادة الإلهية يقول فيها إن هذه الإرادة لا تكون مطلقة منفصلة عن الشيء المراد ، فلا إرادة إلا وهي موصولة بفعل ؛ والمسألة الثالثة هي مما يجعله معاصرأً لنا في الفكر ؛ إذ يجعل بها الحركة أساساً لكل ما في الوجود ، جسماً كان أو عقلاً أو ارادة ؛ والمسألة الرابعة خاصة بتعريف الإنسان ، وهو أنه إنسان بنفسه وروحه لا بيده ، على أن تفهم النفس أو الروح على أنها مجموعة استعدادات لوظائف معينة يمكن أداؤها ؛ وهذه فكرة أخرى يجعله قريباً من فكر عصرنا ؛ والمسألة الخامسة بين فيها الحدود الفاصلة بين قدرة الله وقلة الإنسان ؛ مناقشة هذه الفكرة ؛ وفي المسألتين السادسة والسابعة يقرب «النظام» من إحدى مدارسنا الفلسفية المعاصرة ، وهي التي يجعل حقيقة الشيء مجموعة ظواهره ؛ تعليق على فكرته ؛ لكنه يعود في المسألة الثامنة فيناقض نفسه إذ يجعل الكائنات منبثقاً بعضها من بعض ؛ لشرح ذلك قدمنا شروحأً للمصطلحات الفلسفية الآتية : الجوهر ، العرض ، العلاقات الداخلية ، العلاقات الخارجية ؛ «النظام» في المسألتين السادسة والسابعة كان من طراز «هيوم» ، لكنه في المسألة الثامنة من طراز «ليبتر» المثل الذي ساقه «النظام» لشرح فكرته هو نفسه الذي ساقه ليبتر لشرح الفكرة عينها ، وأعني مثل آدم وبنيه ؛ فلو حللنا آدم لوجدنا أفراد الإنسانية جميعاً ؛ وتأتي المسألة التاسعة وهي خاصة بإعجاز القرآن ؛ تناقض نلاحظه في تعليمه للإعجاز ؛ وأما المسألة العاشرة ففيها بيان بأنه لا بد من إمام معصوم لشرح غواصات القرآن ؛ تناقض واضح في استناده إلى العقل مرة وإلى الإمام المعصوم مرة ؛ ويستأنف الحديث عن الإمام المعصوم في المسألة الحادية عشرة ؛ وفي الثانية عشرة يذهب إلى أن في

مستطاعنا البرهنة على وجود الذات الإلهية بالعقل وحده حتى لو لم يكن هناك وحي ، وأنهيراً تعرض «النظام» لمشكلة الوعد والوعيد التي تمس فكرة «العدل» الإلهي ..

تركنا «العلاف» و«النظام» وعلى الثفاه سؤالان : هل يقدمان لعصراً شيئاً ؟ وهل كانوا متأثرين بما نقل عن اليونان ؟ الجواب عندي بالذري في كلتا الحالتين ، وليس يعيهم أن مختلف مشكلاتهم عن مشكلاتنا ، وألا يكونوا تزودوا بزاد كثير من علوم اليونان ، على أنها تستطيع محاكاة هم في الوقفة العقلانية من المسائل المعروضة . (من ص ١٣٢ - ١٤٧) .

٢٥ - عودة إلى بغداد : المحافظ - كسائر عمالقة الفكر - يمتص في نفسه ثقافة عصره ليتناولها بالفقد ابتعاداً تحويلها ؛ المحافظ مثل فولتير في سخريته وفي عقلانيته ؛ هو نقطة التحول في الثقافة العربية من ثقافة محورها الشعر إلى ثقافة محورها النثر ؛ إلى التحول من الوجودان إلى العقل ؛ من البداوة إلى الحضارة المدنية ؛ المحافظ غني الفكر فلم تكن به حاجة إلى بريق اللفظ في خواصه ؛ وليس في كتاباته ما يشتمل على السمع أو على النفس أو ما يعني شخصيته وراء كثرة الشواهد كما كانت الحال عند غيره ؛ المحافظ يعرض الفكرة ونقيسها ليخلص من المقارنة إلى رأي واضح ؛ ينشد اليقين عن طريق الشك ؛ رسالة «المعاش والمعاد» فيها توجيه في الأخلاق المحمودة ؛ المنفعة عنده أساس الفضيلة ؛ هذا المبدأ وحده من تراثنا يبيح لنا أن نرفض من التراث ذاته ما ليس ينفع عصرنا ؛ تفرقة المحافظ بين «التواني» و«التوكل» فال الأول لا يجوز لعاقل ؛ وأما الثاني فلا يجوز إلا بعد أن تستند جهودنا «فتوكلاً» بعد ذلك ؛ المحافظ يرسم طريق السير العاقل : تحديد للهدف أولاً : فتنظيم الخطوات الموصولة إليه ثانياً ؛ لا بد أن يحيي «التحطيب» السير بحيث تكون على ثقة بما يتبع لنا آخر الأمر ؛ التخطيط المرسوم بدقة لا يحتاج إلى «شجاعة» في تفيذه ؛ وإنما تطلب الشجاعة حيث تكون المغامرة ، وهذه لا تكون إلا حين نصدر في سلوكيات عن «ترجيع»

للتنتائج المنشودة ؛ لا عن « يقين » ؛ رسالة « كتمان السر وحفظ اللسان » نكاد تصور عصرنا كما صورت عصر الجاحظ ؛ كلام جيد في كتمان السر ؛ رسالة « في الجد والهزل » يتحدث فيها عن حالة الغضب ماذا تفعل بصاحبها ، ثم يتحدث عن وجوب أن يكون للفظ ما يشير إليه . (من ص ١٤٧ - ١٦٠) .

٢٦ - كتاب « الحيوان » للجاحظ ؛ مقارنة بين « الشعر » الذي هو خاصة العرب و « الكتاب » الذي هو خاصة اليونان ؛ الشعر لا يترجم فيتحصر في أصحابه ؛ وأما الكتاب فيترجم وتسع دائرته ؛ وجهة نظر الجاحظ في الترجمة وشروطها ؛ إذا كان الجاحظ وهو يعيش في عصر الترجمة على غير ثقة بمجدوتها ؛ فتحن تسأله عن الدافع الحقيقي إليها . أهو دافع سياسي لإحداث البلبلة في قيمة الثقافة العربية الأصلية حين يوضع إلى جوارها فكر يوناني غير المادة ؟ – ينتقل الجاحظ من الحديث عن الترجمة إلى الحديث عن الكتاب أيضاً كان ؛ شروط الأسلوب الجيد ؛ وقفات نافذة من الطبيعة البشرية ؛ الحرية وقيمتها الكبرى لكرامة الإنسان ؛ تمثاج من كتابته عن الحيوان في كتاب « الحيوان » ؛ مناظرة الكلب والديك وما وراءها من هدف خفي . (من ص ١٦١ - ١٧١) .

٢٧ - خصائص التأليف عند الجاحظ ؛ سيطرته على الثقافتين العربية الأصلية والأجنبية المنقوله بالترجمة ؛ تفضيله للأولى عند المفاضلة . (من ص ١٧١ - ١٧٣) .

الفصل الخامس : زجاجة المصباح

٢٨ - الرمز هنا للقرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) حيث يعلو التفكير العقلي من المقدمات المباشرة إلى مقدمات أعم ؛ أي أنه يعلو من مستوى العلوم إلى مستوى الفلسفة ؛ ليس المقصود هنا الفلسفة بمعناها الضيق ؛ بل المقصود

هو نوع التفكير الذي يقتضى المبادئ الشاملة وإن لم تكن موضوعات البحث هي ما يتناوله الفلسفة المتخصصون ؛ سنكتب هنا عن : إخوان الصفا ، والتوحيدى ، والجرجاني ، وابن جنى . (من ص ١٧٥ - ١٧٦) .

٢٩ - رسائل إخوان الصفا تلخص فكر عصرهم ؛ توسلوا في عرضهم بأسلوب الأدب التصويري فاستخدمو القصص وأجرروا الأحاديث على ألسنة الحيوان في موضع كثيرة ، عددها إحدى وخمسون رسالة تضاف إليها رسالة جامعة ؛ وقد يكون العدد اثنين وخمسين غير الرسالة الجامعية ؛ أربع عشرة للعلوم الرياضية ، وسبعين عشرة للعلوم الطبيعية ، وعشر للعلوم العقلية والتفسية ، وإحدى عشرة للعلوم الشرعية ، ثم الرسالة الجامعية وهي قاعدة وحدتها : (من ص ١٧٦ - ١٧٨) .

٣٠ - الهدف الرئيسي هو بيان الإتفاق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية ؛ لكنهم وضعوا الفلسفة في منزلة أعلى من منزلة الشريعة ، فالشريعة تطب للمرتضى والفلسفة تطب للأصحاب ؛ التسامح الديني عند إخوان الصفا بحيث لم يفرقوا بين دين ودين ؛ تعرضهم لسخط الناقدين ؛ أخذهم بالبرهان العقلي المبني على التجربة الحسية ؛ الشبه شديد بينهم وبين بعض المدارس التجريبية في الفلسفة الحديثة . (من ص ١٧٨ - ١٨٧) .

٣١ - أخذ إخوان الصفا فكرهم عن الرياضة من الفيثاغوريين ؛ تطبيقات متعددة للأساس الفيثاغوري القائل بأن حقائق الأشياء أعداد .
(من ص ١٨٧ - ١٩١) .

٣٢ - مراتب الموجودات في رأي إخوان الصفا ؛ الإنسان صورة مصغرة للكون ؛ وفيه المراحل نفسها ؛ الإنسان - كالكون بصفة عامة - وحدة عضوية ؛ تشبيهات كثيرة للوحدة العضوية ؛ العدد يفسر ترتيب الموجودات ؛ الترتيب تطوري من المعادن في أسفل السلم إلى الإنسان وما فوق الإنسان في أعلى السلم . (من ص ١٩١ - ١٩٦) .

٣٣ - مقتطف طويل من الرسائل موضوعة محاكمة بين بنى الإنسان في جهة وأنواع

الحيوان في جهة أخرى ، إذ ترفع هذه الأنواع شكتها إلى ولـي الأمر من الإنسان وفظائعه ، رافضة أن يكون للإنسان عليها فضل ...

تشير عمل إخوان الصفا في هذا الفصل بما عمله جورج أوروبيل في كتابه « مزرعة الحيوان » في الأدب الانجليزي الحديث ؛ ترى هو رمز إخوان الصفا بتصويرهم ذلك إلى ظلم المحاكمين في الدولة القائمة عندئذ ؟ الإخوان يمثلون الترعة التقدمية في وجه من أرادوا الرجوع بالحياة إلى الوراء ؛ ببرغم عقلانية الإخوان فلهم لحظات لا عقلية كموقفهم من السحر والطلسمات . (من ص ١٩٦ - ٢٠٧) .

٤٤ - وقفنا الآن مع أبي حيان التوسيدي في كتابه « الامتناع والمؤانسة » ؛ وكان هو الذي كشف للناس عن إخوان الصفا ؛ الكتاب صورة حية للثقافة العربية في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) ؛ يؤمن أبي حيان في حياته ؛ يسرع في دار الوزير أبي عبد الله العارض سعماً وثلاثين ليلة ؛ كان كتاب « الامتناع والمؤانسة » بعدئذ سجيلاً لما دار فيها من أحاديث ؛ كان لكل ليلة موضوع رئيسي يحدده الوزير بسؤال يلقيه ؛ من أمثلة الموضوعات التي أثیرت : متعة الحديث وخصائص الحديث الجيد ؛ تعليق على أبرز أعمال الثقافة المعاصرین لأبي حيان ؛ حقيقة « النفس » ما هي ؟ ؛ ضرورة التثقیف لم يتصدى للكتابة الأدبية ؛ خصائص الأم : الفرس والروم والصين والترك والمهد ثم العرب ؛ مقارنة بين العلوم الرياضية وعلوم البلاغة : أيهما أفعى ؟ ؛ موازنة بين المنطق اليوناني والنحو العربي ؛ وصف لطائفه من صنوف الحيوان ؛ « أنفس » الإنسان الثلاثة : الناطقة ، والغضبية ، والشهوانية ؛ السكينة وأنواعها ؛ حديث فلسفی عن المعکن والواجب والممتنع ؛ وحديث فلسفی آخر عن « العقل » و « الحس » ؛ ثم حديث فلسفی كذلك عن الجبر والقدر ؛ الحديث عن إخوان الصفا ؛ حديث فلسفی عن الكل والجزئي وكيفية إدراكهما والعلاقة بينهما ؛ وعن مشكلة « الواحد والكثير » المعروفة في الفلسفة ؛ موازنة عن النظم والثر . (من ص ٢٠٧ - ٢٢٠) .

٣٥ - تنتقل إلى شخصية أخرى هي «عثمان بن جني» فيلسوف اللغة ؛ كتابه «الخصائص» - أي خصائص اللغة العربية ؛ حدة ذهنه وشمول نظره ؛ تفرقته بين «الكلام» و «القول» ؛ أ تكون اللغة إهاماً أم اصطلاحاً ؟ وهي كلامية أم فقهية ؟ أعني هل تخضع قواعد النحو فيها للتعديل العقلي أو هي مسموع لا يعقل ؟ ابن جني يجيب عن السؤال الأول بأنها اصطلاحية ، وعن السؤال الثاني بأن للقواعد النحوية عللها العقلية ؛ ابن جني يقيم الاستدلال على المنطق الصرف ، بمعنى أن يحدد بالفكرة المنطقي المجرد كل فروع المشتقات «الممكنة» سواء ما استعمله العرب منها وما لم يستعملوه ؛ لماذا يكثر الأصل الثالثي في اللغة العربية ؟ (من ص ٢٢٠ - ٢٢٩) .

٣٦ - أيهما أقرب إلى الطبع العربي : الإيماز أم الأطناب ؟ إذا كان العرب قد عرّفوا بهم إلى الإيماز المكشف ، فما دلالة ذلك في الكشف عن «خصائص العقل العربي» ؟ ميل العربي إلى «التجريد» وإطلاق القول دون الوقف عند الأفراد والفردات ، وفي هذا فارق يصعب عبوره بين زمانهم وزماننا . (من ص ٢٢٩ - ٢٣١).

٣٧ - متى يكون الإجماع حجة ؟ يقول ابن جني ما معناه أن إجماع العالم بأسره على أمر لا يجعله حجة عليك إذا أردت مخالفته ، اللهم إلا إذا اتفق الخصومان أولاً على التسلّم معاً بحقيقة معينة ، وعندئذ ينصرف الجهد إلى إخراج التنازع من تحليل النص الذي اتفق عليه الجميع ؛ يضع ابن جني مبدأ عظياً هو أن كل مفكر إمام نفسه إذا هو أحسن النظر والاستدلال ؛ في هذا المبدأ ما يرد على معاصرينا الذين يؤمنون بالأقدمين . (من ص ٢٣١ - ٢٣٥).

٣٨ - أيهما أولى بالعناية : الشكل أم المضمون ؟ ابن جني يبني عن اللغة العربية اهتمامها باللفظ دون المعنى ، فاهتمامهم بالألفاظ هو نفسه اهتمامهم بمعانيها ؛ الفرق يبنتا حين نطرق مشكلة اللفظ والمعنى ، وبين ابن جني حين يطرق

المشكلة نفسها : فهو مشغول بمعنى اللفظة الواحدة ونحن مشغولون بمعنى
الثمرة الأدبية المعينة في مجموعها . (من ص ٢٣٥ - ٢٣٨)

٣٩ - وقفة مع ابن جني في نظرته إلى أنواع الكلمة : الأسماء والأفعال والحراف ،
وأي هذه الأنواع كان أسبق من أيها ؟ الرأي عنده هو أن اللغة نشأت بهكلها
كاماً دفعة واحدة ، ثم أخذ الهيكل يزداد مع الزمن امتداداً ؛ مناقشتنا
لابن جني في وجهة نظره . (من ص ٢٣٨ - ٢٤٤)

٤٠ - ملاحظات عن عبرية اللغة العربية في الأداء . (من ص ٢٤٥ - ٢٤٧)

٤١ - رحلة فرعية ترك بها بغداد قاصدين إلى « جرجان » حيث عبد القاهر
الجرجاني ؛ برتراند رسيل ومحاشه في نوع الترتيب اللغطي الذي يعطي للجملة
معناها ؛ عبد القاهر الجرجاني في كتابه « أسرار البلاغة » و « إعجاز
القرآن » صنع ما صنع برتراند رسيل ؛ كلامهما يرى أن المعنى كائن في
طريقة ترتيب المفردات لا في المفردات من حيث هي كذلك ؛ الفرق بين
الرجلين أن رسيل ينظر من زاوية المنطق والجرجاني ينظر من زاوية اللغة والتحوّر .
قول الجرجاني في « أسرار البلاغة » إن ترتيب اللفظ يؤدي ما يؤديه لالتزامه
ترتيب المعاني في ذهن المتكلم ؛ والمعاني ترتب بحسب ما يقتضيه العقل
أي المنطق ؛ تعليق لنا على قول الجرجاني في ذلك ؛ الجرجاني يسأل سؤالاً
آخر هو : ما الذي يخلع على الجملة الأدبية جمالها ؟ الجواب هو نفسه
الجواب بالنسبة للمعنى ، وهو : ترتيب المفردات ؛ المفردات نفسها عنصر
محايد ؛ هل يريد الجرجاني أن ما يوفر للجملة معناها هو نفسه الذي يوفر
لها جمالها ؟ عندئذ يكون من فلاسفة الجمال القائلين بأن جمال الشيء هو
في أدائه لوظيفته خير أداء . (من ص ٢٤٧ - ٢٥١)

٤٢ - إذا كانت الجملة العلمية تصف الواقع وصفاً مباشراً ، فالجملة الأدبية
تصفها بطريق غير مباشر ، وذلك لأن تجسدها في صورة ذهنية توافقها ؛
الجرجاني يحاول التعليل ، والتعليق عملية عقلية ؛ عقلانية الجرجاني في
وجهة نظره ؛ التفرقة بين المحسوس والمعقول ؛ أسس المفاضلة بين صورة

فنية وصورة فنية أخرى . (من ص ٢٥٢ - ٢٥٨) .

٤٣ - كتاب « دلائل الإعجاز » يبدأ ب الدفاع عن الشعر ؛ وجوب أن يكون النقد الأدبي موضوعياً خالصاً ، موقف من موقف حياتنا الأدبية المعاصرة ذو علاقة بقواعد النقد عند الجرجاني ؛ الم Howell في الحكم عند الجرجاني هو المعنى وحده ؛ الترتيب الذي يقتضيه النحو هو نفسه الترتيب الذي يقتضيه العقل ؛ ويقتضيه المعنى ، ويقتضيه الجمال الأدبي ؛ لم يذكر لنا الجرجاني أساس المفاضلة بين عبارتين لمعنى واحد الترمي كلتاها ترتيب النحو ، كما نشر بيته من الشعر ؛ من ذلك كله يستنتج الجرجاني بأن إعجاز القرآن هو في معانيه لا في صياغته اللفظية ؛ عدة براهين يقيمه للتدليل على صواب هذه الت نتيجة . (من ص ٢٥٨ - ٢٦٧) .

الفصل السادس: الكوكب الدرى

٤٤ - عرضنا في الفصل السابق مشاهد من الفكر العربي إبان القرنين التاسع والعشر (الرابع والخامس بالتاريخ الهجري) ، ولكننا الآن نعرض ما فيهما من حوار ؛ الفاعلية الفكرية لعصر معين يدل عليها ما بين رجاله من تفاعل . كان المعتزلة هم الذين تصدوا للمشكلات الناشئة بتحليلاتهم العقلية ، بلغ المعتزلة أوجهم في أوائل الخلافة العباسية ثم أخذ تجدهم يخبو ؛ ظهور الفئات المكبوتة كأهل السنة والروافض ؛ اختلف المعتزلة مع أهل السنة في مسألة صفات الله ، واختلفوا مع الروافض في قبول « التجسيم » لله تعالى ، فهم يرفضونه والروافض يقبلونه ؛ الأصول الخمسة عند مذهب الاعتزال ، وكيف تبين من كل منها مواضع الاختلاف بين المعتزلة وأعدائهم ؛ الجاحظ يخرج كتابه « فضيلة المعتزلة » فيرد عليه ابن الروandi بكتابه « فضحة المعتزلة » ؛ ابن الروandi محور لحركة فكرية ؛ اتهامه بالالحاد ثم تعليق إلحاده ؛ استعان أهل السنة بما قاله في نقد المعتزلة برغم عداء أهل السنة

له لإلحاده ؟ هل كان ابن الراوندي كاتباً مأجوراً يكتب لمن يجزل له العطاء ؟ رأى الطبرى في ابن الراوندي ؛ كتاب ابن الراوندي « التاج » ومداره أن الله لم يخلق العالم من عدم ؛ وفي كتابه « الزمردة » يبرهن على إبطال رسالات الرسل ؛ وفي كتابه « الفرنند » يطعن نبى الإسلام عليه السلام ، وكذلك له « اللوثة » و « الدامن » و « القضيب » وكلها كتب كفرية ؛ أبو العلاء المعري يسخر من ابن الراوندي في رسالة الغفران . (من ص ٢٦٩ - ٢٨٢). (٢٨٢ - ٢٦٩).

٤٥ - منتخب من كتبه كتاب « الزمردة » لنقف عنده ، يقول ابن الراوندي في دحض الرسالة : إنها إذا جاءت ممزيدة للعقل وأحكامه فيكتفينا العقل دونها ، وإذا جاءت مناقضة للعقل وأحكامه فهي مرفوضة لذلك ؛ قالوا في الرد عليه بأن العقل ظل كامناً في الإنسان حتى أيقظته الرسالات ؛ يقول ابن الراوندي عن شعائر الدين كالصلوة وغسل الجنابة ورمي الحجارة والطواف حول البيت كلها مما لا يتفق مع أحكام العقل ، قالوا في الرد عليه بل هي كلها وسائل لإخراج الناس من عاداتهم الطبيعية إلى عادات أفضل ؛ يقول عن المعجزات إنها روابط يجوز على روايتها الكذب ، ويقول عن القرآن إنه لم يكن مستحيلاً على واحد من العرب الذين عرروا بالفصاحة أن يلغى هذا المدى في فصاحته ؛ قالوا في الرد عليه إن الإعجاز إنما هو في المعاني الخ. الذي يهمنا من ذلك كله حدة الغواص في ذلك العصر ؛ في ذلك العصر أخذت العقيدة الإسلامية صورتها الكاملة من الناحية العقلية الجدلية ؛ أبو القاسم الصقلي يرى الطريق مع الإسلام هابطاً من كمال الصورة إلى نقصها ، لا صاعداً من نقص إلى كمال . (من ص ٢٨٢ - ٢٨٨).

٤٦ - أبو الحسن الأشعري يقف موقفاً وسطاً بين نوعين من التطرف ؛ ليس العقل وحده هو المقياس ؛ الغيب يستعصي على البراهين العقلية ؛ أعلام كثيرون بعد ذلك اختاروا الموقف الأشعري الذي يجمع بين العقل والإيمان ؛ الأشاعرة يرفضون أن يكون خلق الله العالم عن طريق الفيض ، وكذلك يرفضون

- ٤٧ - أبو العلاء المعري يهاجم الأشعري في رسالة الغفران ؛ أيكون موضع المجموع هو منهج الأشعري في أن يجعل جانباً للعقل وجانباً آخر للإيمان المطلقاً بغير عقل ؟ أم يكون هو موضوعاً من موضوعات اعتقاده ؟ تلخيص هذه الموضوعات . (من ص ٢٩١ - ٢٩٥)
- ٤٨ - القرن التاسع والقرن العاشر هما عصر الفلاسفة ، هذا الكتاب لا يغوص في موضوعات التخصص برغم كونها مستندة كلها إلى عقل ؛ يمكنني بالمواضيع الثقافية العامة التي تدل على روح العصر ؛ شذرات من رسائل الكندي ؛ الصورة التي رسمها الجاحظ للكندي في كتاب «البخلاء» .
 (من ص ٣٠١ - ٢٩٥)
- ٤٩ - مع الفارابي في تصنيف العلوم ؛ طبيعة «الشعر» عند الفارابي .
 (من ص ٣٠١ - ٣١٢).
- ٥٠ - مع ابن سينا في «حي بن يقظان» . (من ص ٣١٢ - ٣١٦).

الفصل السابع: الشجرة المباركة

- ٥١ - الإدراك هنا مصدره نبع باطني ذاتي ، وهو إدراك المتصوقة ؛ سنكتفي في هذه المرحلة بالوقوف مع رجل واحد ، هو الإمام الغزالى ؛ إخلاصه لنفسه في القول والعمل ؛ صاحب هذا الكتاب يشعر بالقلق إذا ما اعتزم توجيه النقد إلى الغزالى لشعوره بعظمة الغزالى وعمق نظرته وعلمية منهجه ؛ لكنه في الوقت نفسه يراه في عصره قوة رجعية أثّرت على العصور من بعده ؛ ربما كان الغزالى من أقوى العوامل التي جمدت حماسة تاريخنا الفكري ؛ كتابه الضخم «إحياء علوم الدين» يرسم للمسلم حياته بالسيطرة والفرجار

فيوصد أمامه أبواب التلقائية الحرة ؛ لكن الغزالى هو « الشجرة المباركة » التي تنمو بعده من فطرتها دون سند خارجي ؛ في « المنقد من الضلال » تحليل لتيارات الفكر في عصره ، يرفض منها ثلاثة ويقبل الرابع وهو طريق الصوفية . (من ص ٣١٧ - ٣٢٠)

٥٢ - هو صاحب منهج علمي يكاد يجمع كل أطراف المنهج الرياضي عند ديكارت والمنهج التجربى عند ي يكون ؛ نصوص مختارة تدل على رأيه في منهج البحث ؛ جاء في « المنقد من الضلال » أن العلم اليقيني لا تنقضه العبرات ؛ التائج المستدللة من مقدمات يقينية لا ينفيها خبر ينقل عن نبي ؛ جاء في « تهافت الفلسفه » أن الدين لا يجوز أن تحتاج به على العلم ؛ يضع الغزالى هيكلأً عاماً للمنهج الاستباطي هو نفسه الهيكل الذي أقامه ديكارت من بعده ؛ مبدأ الشك عند الغزالى . (من ص ٣٢٦ - ٣٢٠)

٥٣ - فكرة اليقين تشغل الغزالى كما شغلت ديكارت من بعده ؛ جاء في « ميزان العمل » قوله بوجوب الاليناص المرء لمذهب بيئه ؛ في « المنقد من الضلال » تحذير الناس بألا يعرفوا الحق بالرجال ، بل الأجدار بهم هو أن يعرفوا الرجال بالحق ؛ في « معيار العلم » رسم لطريقة الوصول إلى التائج اليقينية من مقدمات يقينية ؛ وفي « محك النظر » بين لنا كيف يحدث الخطأ لنجتنب الطريق المؤدي إلى ضلال . (من ص ٣٢٦ - ٣٢٢)

٥٤ - معان مختلفه « للعقل » عند الغزالى . (من ص ٣٣٢ - ٣٣٤)

٥٥ - من رأى مؤلف هذا الكتاب أن الغزالى خطط منهجاً عقلياً للبحث ، لكنه لم يتلزم هذا المنهج في أي من كتبه ؛ الغزالى يقف من الفكر اليوناني موقف الرفض كما يظهر ذلك في كتاب « تهافت الفلسفه » ؛ اتهامه للفلسفة الأرسطية بالتهافت ؛ في هذا الكتاب - « تهافت الفلسفه » - يطرح الغزالى عشرين مسألة يراها مواضع لتوحدة الفلسفه ؛ كان من بينها مسألة السبيبة ؛ موضع الشبه وموضع الاختلاف بينه وبين الفيلسوف الانجليزى هيوم في مسألة السبيبة ؛ ابن رشد يتصدى للغزالى بكتابه « تهافت التهافت » ؛ العقل

العربي يحاور بعضه بعضاً . (من ص ٣٣٤ - ٣٤٥) .

٥٦ - برغم عقلانية الغزالي وانطلاق فكره فقد رسم للمسلمين طريقة للحياة وكانتها صبهم في قوالب من جديد ؛ أغلق الغزالي باب الفلسفة أمام العقل العربي فلم يفتح ثانية إلا بعد ثمانية قرون ؛ نموذج من التحديد الذي قيد به الغزالي سلوك المسلم : «آداب الأكل» كما ورد ذلك في «إحياء علوم الدين» .
(من ص ٣٤٥ - ٣٥٠)

٥٧ - لمحـة خاطـفة في دنـيـا أـبـي العـلـاءـ المـعـرـيـ . (من ص ٣٥٠ - ٣٥٣) .

القسم الثاني : شطحات اللاعقل

الفصل الثامن اللامعقول ما هو ؟

٥٨ - نستطيع تحديد «اللامعقول» عن طريق تحديتنا «للعقل» ؛ معنى «العقل» في الفلسفة المثالية ؛ العقل عند المثاليين هو العلاقات الضرورية بين فكرة وفكرة أخرى تلزم عنها كما تجد في الرياضة ؛ الروابط المكتسبة عن طريق الخبرة التجريبية ليست عندهم دالة على «عقل» ؛ هيوم في القرن الثامن عشر ؛ والغزالى في القرن الحادى عشر أنكرا وجود علاقة ضرورية بين السبب والسبب ، وبهذا لا يكون إدراك السببية عملية «عقلية» ؛ الروابط الضرورية «العقلية» مقصورة على «الأفكار» دون «الأشياء» أو «الأحداث» ؛ أما عند الفلاسفة التجربيين «فالعقل» هو الانتقال من مقدمة (فكرة كانت أو شيئاً أو حدثاً) إلى نتيجة ، سواء كان هذا السير في دنيا الأفكار أو في دنيا الظواهر الطبيعية ؛ يتفق المثاليون والتجربيون معاً على أن «العقل» حركة استدلالية يحدث بها انتقال من بدء إلى نهاية ، ويختلفان في أن هذه الحركة الاستدلالية التي هي «عقل» مقصورة عند المثاليين على توليد الأفكار بعضها من بعض ، ولكنها تتسع عند التجربيين

لتشمل استدلال « الواقع » أيضاً بعضها من بعض .
من هذا التحديد لمعنى « العقل » يتبيّن أن « اللاعقل » هو « حالات » تسكن
الإنسان ، وليست « بانتفالات » من مقدمة إلى نتيجة .

(من ص ٣٥٧ - ٣٦٢).

٥٩ - بيان « العقل » و « اللاعقل » في أمثلة توضحهما ؛ من أمثلة العقل وقفة العلم ،
خصائص التفكير العلمي هي نفسها خصائص العقل : الانتقال من الجزئي
إلى الكل ، ومن المتعين إلى المجرد ؛ التحليل ؛ تحويل الخصائص الكيفية
إلى صيغ كمية ؛ ومن أمثلة العقل كذلك الموقف الإنساني (أو الإنساني) ؛
ومن أمثلة اللاعقل الانفعالات والعواطف والرغبات ؛ كل هذه « الحالات »
تتميز بأنها « خاصة » بأصحابها ، قد يشاركونهم أو لا يشاركونهم فيها الآخرون ؛
ليس المقصود عند التمييز بين العقل واللاعقل أن تقاضل بينهما ؛ عندما
يوصف عصرنا بأنه يتمس باللامعقول في غير مجال العلوم ، يكون المقصود
هو أن العقل وحده مطلوب في ميدانه ولكنه لا يمكن لوجود ميادين أخرى ؛
كانت الرومانسية هي التي تقاضل بين الاثنين فتعلّى من شأن العاطفة على
العقل ؛ مدارس علم النفس المعاصر من فرويدية وسلوكية يريدان العقل
إلا اللاعقل ؛ عندما يعتمد الناس على « التقاليد » أو « العادات » و « العرف »
فهم إنما يعتمدون على اللاعقل ويتنكرون للعقل ؛ كتاب دولتر بادجوت
« الفزياء والسياسة » وتحليله لسلطان العادات على الشعوب ؛ أي سلطان
« اللاعقل » عليها ؛ ربط الأنماط السلوكية عند الناس في عصرنا بالفاظ
معينة يرددوها لهم أولو الأمر ، هو من ظواهر اللاعقل في عصرنا .

(من ص ٣٦٢ - ٣٧٣).

٦٠ - الادراكات اللحظية المباشرة كلها من قبيل اللاعقل ؛ تراثنا الفكري مزيف
من معقول ولا معقول ؛ الجانب المقلّي وحده - في رأينا - هو ما يصلح
لربط الحاضر بالماضي ؛ برتراند رسل في تفرقته بين حالة التصوف والمنطق

العقل ، فـ تلتقي نظرة المنطقي ونظرة المتصوف في رجل واحد كما حدث لـ أـ فـلاـطـون ، للنظـرة الصـوـفـية إـلـى الـوـجـود خـصـائـص أـرـبـع : الأولى أن يكون الحـدـس دون العـقـل المنـطـقـي وسـيـلـة إـدـراك ؛ والـثـانـيـة أن يـرـى الكـوـن وـحـدـة وـاحـدـة لا تـقـبـل التـحـلـيل ؛ والـثـالـثـة هي أن الصـوـفـي يـنـكـر اـنـقـاسـمـ الزـمـن إـلـى لـحـظـاتـ ، والـرـابـعـة هي عدم التـفـرقـة بـيـنـ ما يـسـمـيهـ النـاسـ خـيـراً وـشـراً .

(من ص ٣٧٣ - ٣٨٠)

٦١ - مناقشـة التـفـرقـة بـيـنـ إـدـراكـ الـحـدـسـ وـإـدـراكـ الـعـقـلـ ؛ الـحـدـسـ هوـ الغـرـيزـةـ وـهـوـ الـوـجـدانـ ، فـكـلـهاـ أـدـوـاتـ لـلـإـدـراكـ لـا تـحـتـاجـ إـلـى تـعـلـمـ وـاـكتـسـابـ ؛ مـزـعـومـ لـهـذـهـ الأـدـوـاتـ أـنـهـ تـدـرـكـ الـيـقـينـ ؛ رـؤـيـةـ الـحـدـسـ قـدـ تـنـاقـضـ فـيـ حـالـتـيـنـ ، وـمـنـ ثـمـ يـجـيـءـ الـعـقـلـ لـيـرـاجـعـهـ فـيـخـتـارـ مـنـ نـقـائـصـهـ مـا يـتـسـقـ مـعـ سـائـرـ جـوـانـبـ الـخـبـرـةـ ؛ لـمـتـصـوـفـ الـحـقـ فـيـ أـنـ يـقـولـ إـنـ رـأـيـ كـذـاـ وـكـذـاـ ، وـلـكـنـ لـيـسـ مـنـ حـقـهـ أـنـ يـدـعـيـ بـأـنـهـ قـدـ رـأـيـ الـيـقـينـ ؛ وـمـنـ ثـمـ فـوـاجـبـناـ نـحـوـ الـلـامـعـقـولـ فـيـ تـرـاثـاـ أـنـ نـقـبـلـ مـنـهـ مـا يـسـتـطـعـ الـعـقـلـ قـبـولـ ؛ الغـرـيزـةـ لـيـسـ مـعـصـومـةـ مـنـ الـخـطاـ ؛ الـفـلـاسـفـةـ يـخـتـلـفـونـ فـيـ مـيـادـيـمـ الـيـقـينـ الـيـقـيـنـ يـدـرـكـونـهـ بـالـحـدـسـ ؛ مـنـاقـشـةـ بـرـجـسـونـ لـأـنـهـ مـنـ أـصـحـابـ الرـكـونـ إـلـىـ الـحـدـسـ فـيـ مـقـابـلـ الـعـقـلـ ؛ لـإـدـراكـ الـحـدـسيـ حـسـنةـ إـذـا تـصـادـفـ أـنـ صـادـقـ ؛ وـلـهـ سـيـئةـ إـذـا تـصـادـفـ أـنـ يـكـونـ باـطـلـاـ ، فـعـنـدـئـلـذـ يـصـعـبـ تـنـيـرـ صـاحـبـهـ إـلـىـ الـصـوابـ .

(من ص ٣٨٠ - ٣٨٨)

٦٢ - نـظـرةـ التـصـوـفـ إـلـىـ وـحدـةـ الـوـجـودـ ؛ رـفـضـ الغـرـiziـلـيـ لـمـا يـزـعـمـهـ «ـالـاتـحـاديـونـ»ـ مـنـ التـصـوـفةـ . (من ص ٣٨٨ - ٣٨٩) .

الفـصـلـ الثـانـيـ : يـقـظـةـ الـحـالـيـنـ

٦٣ - رـؤـيـةـ شـبـيـهـ بـرـؤـيـ الـحـالـيـنـ ؛ نـمـاذـجـ مـأـخـوذـةـ مـنـ نـجـمـ الـدـيـنـ الـكـبـرـيـ فيـ كـتـابـهـ «ـفـوـائـحـ الـجـمـالـ وـفـوـائـحـ الـجـلـالـ»ـ ؛ تـجـربـةـ قـامـ بـهـاـ وـلـيمـ جـيمـسـ ؛

تأويل السهوروري للآلية الكريمة : « أُنزل من السماء ماء ... » عودة إلى نجم الدين الكبرى ، المتتصوف عنده يشهد الغيب ويفعل المعجزات . (من ص ٣٩١ - ٤٠٠)

٦٤ - القول في الكرامات وأصحابها ، مناقشة ما ورد في الرسالة القشيرية من أن الكرامات لا تناقض العقل ؛ أصحاب اللامعقول ينظرون إلى ظواهر الطبيعة نظرة الساحر لا نظرة العالم ؛ السحر هو استحداث النتائج من غير أسبابها ؛ لأحرف المجلاء عندهم قدرات معينة ؛ مثل من الشيخ نجم الدين الكبرى ؛ مثل آخر من جعفر الخالدي ؛ مثل ثالث من محيي الدين بن عدلي ؛ المقارنة بين « أصحاب الحروف » و « العدددين » فالآلوتون يستخدمون الحروف لفهم الظواهر وتسييرها ، والآخرون - كالفيثاغوريين - يستخدمون الأعداد لذلك . (من ص ٤٠٠ - ٤٠٨) .

٦٥ - كرامات الأولياء ؛ التفرقة بين النبوة والولاية ؛ وفقة عند كتاب « ختم الأولياء » للحكم الترمذى ، معياران لقياس صنفين من الذوق الصوفي : معيار « الصدق » ومعيار « الملة » ، في الحالة الأولى تحيى قوة الصوفي نتيجة مجاهمدة ، وأما في الحالة الثانية فهي تحيى نتيجة مئة من الله بغض النظر عمما عمل ؛ في حالة « الصدق » يتقدid السالك بفرض الشرع ، ثم عليه أن يضبط خواطره الداخلية بحيث لا يتخلل بها ما قد حرمه الله عليه في الظاهر ؛ القيد الظاهر « عبادة » والقيد الباطن « عبودية » ؛ في حالات قصور المتتصوف عن بلوغ هذه الغاية فقد تحيى الرعاية من الله « مئة » وجوداً ؛ « الصادق » فرد يخضع لظروف المكان والزمان وأما « صاحب الملة » فذات لا تتقدid بمكانها وزمانها ، يكون المتتصوف في الحالة الأولى « صادقاً » وفي الحالة الثانية « صديقاً » ؛ ينتج عن ذلك أن « الولاية » إلهية لا إنسانية ، فلا يجوز قياسها بمقاييس المنطق البشري ؛ النبوة والولاية إيهيان ؛ لكن الأولى للناس والثانية لصاحبيها ؛ الأولى بحاجة إلى برهان والثانية هي برهان نفسها . (من ص ٤٠٨ - ٤١٥)

٦٦ - صفات الأولياء مثل أخلاقية عليا ، فلو احتفظنا بها ليتحل بها العلماء بمعنى هذه الكلمة اليوم أفادنا التراث في حياتنا اليوم ؛ الأولياء يعطّلون قوانين الطبيعة والعلماء يقرّونها ليستخدموها ؛ محاولة قراءة بعض نصوص المتصوفة مع إحلال كلمة « علماء » محل كلمة « أولياء » فيستقيم المعنى مع عصرنا ؛ ما قاله المجويري في الولاية والأولياء ؛ وما قاله في ذلك شهاب الدين سهروردي ، وما قاله ابن عربي ؛ ابن تيمية يفتّد فكرة « خاتم الأولياء ». (من ص ٤١٥ - ٤٢٧).

٦٧ - العلم لا يكون إلا عن طريق الوعي والمتصوفة يريدونه عن طريق صنوف من اللاوعي ؛ ما قاله الغزالي في ذلك والتعليق على قوله ، قول الحارث المكي في الرهد ؛ في مدارستنا تشرب قيم التحقيق من الحياة الدنيا تأثراً بالتراث ؛ وجوب الأخذ بحذر من مصادر اللامعقول الكثيرة في تراثنا . (من ص ٤٢٧ - ٤٣٥).

الفصل العاشر : سحر وتنجيم

٦٨ - السحر هو تعليل الأحداث بتبرير أسبابها الطبيعية ؛ في تراثنا القديم شطر كبير يختص بالسحر والتنجيم وما إليهما ؛ الاكتفاء بأمثلة قليلة لأن حقيقة السحر ليست موضع ريبة من أغلب الناس ؛ المثل الأول نأخذنه من أقوال إخوان الصفا وهو من صفوه المتفقين في أزهر عصور الفكر العربي القديم ، رسالتهم الأخيرة كانت عن « السحر والعزم والعين ». (من ص ٤٣٧ - ٤٤٥).

٦٩ - مزج « العلم » بأخبار « السحر » مزجاً يضعهما في مستوى واحد ؛ أمثلة تطبيقية أوردتها إخوان الصفا لما يفعله السحر والتنجيم وغيرهما من أجزاء هذا الباب ؛ القدرة على كشف الغبيء من الآشيا وأسرار الفهائير ؛ الإنسان عالم صغير يتأثر بالعالم الكبير لكنه لا يؤثر فيه ، علم النجوم هو

علم العالم السماوي الذي يتحكم في العالم الأرضي : في غمار موجة اللامعقول هذه يورد إخوان الصفا دعوة إلى أنصارهم تحفظهم إلى الأخذ بالمنهج العلمي الذي يضعون له بعض أنسنه على أكمل وجه ؛ ثم عودة إلى اللامعقول من جديد ؛ أمثلة مما يعرفه المنجعون عن الأشياء المستوره المجهولة ؛ قصة عن شيخ استطاع بطالعة النجوم أن ينقذ محبوساً من العبس ومن القتل ؛ حوار بين الشيخ وتلميذه عن التنجيم لماذا لم يستخدمه الأنبياء إذا كان محققاً التأثير ؟ (من ص ٤٤٥ - ٤٥٦) .

٧٠ - مثل آخر لمناصرة اللامعقول تأخذه من الغزالي .

(من ص ٤٥٦ - ٤٦٤) .

مطابع الشروق - بيروت
ص.ب. : ٨٠٦٤ - بـ ٣١٥٨٥٩